Études de Théologie Historique

PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

SAINT AUGUSTIN
ET
LES VERTUS DES PAIENS

PAR

王 昌 祉

J WANG TCH'ANG-TCHE, S. J.

avec Préface du R. P. LEBRETON
Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris

MCMXXXVIII

SAINT AUGUSTIN

ET

LES VERTUS DES PAIENS

DU MÊME AUTEUR

La Philosophie Morale de Wang Yang-ming (1472-1528)

(Variétés Sinologiques, Nº 63)

Un volume grand in-8º, 16 × 25, 220 pages
avec un Appendice des Textes Chinois de 32 pages en plus
Prix : 60 francs

Le même livre sans Appendice, 220 pages
Prix : 40 francs

Éditeurs. - Changaï : TOU-SÈ-WÈ.
Paris : GEUTHNER.

Les caractères chinois ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale

Études de Théologie Historique

PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

SAINT AUGUSTIN
ET
LES VERTUS DES PAIENS

PAR

王 昌 祉

J. WANG TCH'ANG-TCHE, S. J.

avec Préface du R. P. Lebreton
Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris

GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXVIII

Nihil obstat

2 Février 1935

Guy de BROGLIE, S. J.

Imprimatur

Parisiis, die 9ª Septembris 1937

Rogerius BEAUSSART,
ep. Elaten.

PRÉFACE

La question étudiée dans ce livre est une de celles qui préoccupent le plus vivement non seulement les théologiens, mais tous les chrétiens. A mesure que le regard s'élève au-dessus des étroits horizons qui limitent notre vie, nous apercevons ces foules immenses qui, aujourd'hui encore, vivent en dehors de l'Église, et, dans les siècles passés, ces générations innombrables que n'a pas éclairées la prédication chrétienne. Pour tous ces hommes le Christ est mort, et nous savons bien que son sacrifice n'a pas été stérile, et que des grâces leur sont accordées, les orientant vers cette Église qu'ils ignorent, vers ce Dieu qu'ils n'ont pas invoqué. L'oracle prophétique, cher à saint Paul (*Rom.*, x, 20), *reste toujours vrai : « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas ; j'ai apparu à ceux qui ne m'interrogeaient pas. » Ces rencontres, ces apparitions de Dieu sont un secret entre lui et ses enfants ; nous ne prétendons point en percer le mystère. Mais nous ne pouvons nous empêcher de rechercher quelle peut être la valeur morale, l'intention méritoire de tant d'œuvres que la foi n'éclaire point et qui cependant nous paraissent bonnes et sans péché.*

Cette question a beaucoup préoccupé saint Augustin. Et ses jugements sévères sur les vertus des païens n'ont pas moins préoccupé la pensée théologique. Il n'a pas craint d'appeler « péchés », les vertus mêmes des païens. Qui ne sait comment Baius et les Jansénistes exploitèrent de telles affirmations ? Depuis, l'intelligence des théologiens n'a cessé de se dépenser pour accorder les paroles du Docteur de la grâce

avec les ressources merveilleuses de la volonté salvifique que n'entravent point les limites de l'Église visible.

C'est à ce problème délicat, à la fois historique et doctrinal, que le P. Wang s'est attaqué. Il y a employé la meilleure méthode. Cherchant d'abord le sens que saint Augustin donnait au mot de « vertu », il montre que pour celui-ci la vertu est caractérisée comme essentiellement ordonnée à la fin dernière et inspirée par la charité. Pour la nature déchue, pareille vertu ne peut être que le fruit de la grâce du Christ, qui, à son tour, exige la foi en Jésus. Dès lors, quand les Pélagiens concluent de l'existence de vertus chez les infidèles à l'inutilité de la grâce du Christ, il se voit obligé de dénier toute vraie vertu à celui qui ne possède aucune foi au Christ. En effet, une fois identifiés, comme l'impliquait l'hypothèse commune à Augustin et à ses adversaires, tous ceux qui ignorent la religion chrétienne avec les infidèles qui refusent de croire au Christ ou ne le connaissent même pas implicitement, le Docteur de la grâce n'était que logique en déclarant que le véritable infidèle ne pouvait avoir de vraie vertu.

Mais le P. Wang ne se contente pas de justifier la logique des affirmations augustiniennes en les replongeant avec beaucoup de sens historique dans l'atmosphère de controverse qui les fit naître. Il croirait trahir l'âme ardente et généreuse de saint Augustin, s'il laissait penser que celui-ci eût été étroit d'esprit et dur de cœur comme un janséniste. Aussi le dernier chapitre du livre, — celui où se révèle le mieux la maîtrise du P. Wang, nous découvre-t-il qu'Augustin, en dépit de ses négations apparentes, ne nous oblige à refuser aux païens ni l'espoir du salut, ni la possibilité de vraies vertus.

Ainsi, grâce à une pénétration vraiment sympathique de la doctrine augustinienne, le P. Wang éclaire ce problème

si obscur des vertus des païens. Nous devons le remercier de nous montrer que, bien comprise, la pensée d'Augustin est toujours pour nous une lumière et un guide.

Et c'est pour nous un charme de plus de voir traiter ces questions délicates par un théologien chinois. Fidèle interprète de l'enseignement catholique, il met en pleine lumière le rôle indispensable de l'Église visible : mais en même temps il reconnaît avec une piété filiale la sincérité et la portée des efforts tentés par les sages de l'ancienne Chine vers la perfection morale. Pour en être surpris, il faudrait oublier l'enseignement de l'Église, rappelé par Pie IX dans son Encyclique du 10 août 1863 aux évêques d'Italie : « Nous savons et vous savez que ceux qui se trouvent dans une ignorance invincible de notre très sainte religion et qui gardent une vie honnête et droite, en observant soigneusement la loi naturelle et ses commandements gravés par Dieu dans tous les cœurs, et en étant prêts à obéir à Dieu, ceux-là peuvent, par le secours de la lumière et de la grâce de Dieu, arriver à la vie éternelle ; car Dieu qui voit, pénètre et connaît toutes les intelligences, toutes les âmes, toutes les pensées, toutes les dispositions des hommes, ne peut, dans sa souveraine bonté et clémence, souffrir qu'un homme soit puni des supplices éternels, s'il n'est pas coupable d'une faute volontaire. Mais d'autre part nous connaissons aussi très bien le dogme catholique d'après lequel personne ne peut être sauvé en dehors de l'Église catholique. » Ces deux affirmations, également certaines, ne sont pas inconciliables : ces secours, ces lumières, ces grâces de Dieu, qui conduisent les hommes de bonne volonté à la vie éternelle, les orientent vers le Christ et son Église.

Le chrétien n'est donc pas déconcerté quand il voit chez des païens des œuvres bonnes, des doctrines sages ; mais dans cette bonté, dans cette sagesse il reconnaît des dons de Dieu ;

il sait d'où ils viennent, il sait où ils tendent. Nul ne peut se rapprocher de Dieu que par le Christ ; nul ne peut accéder au Christ sans tendre à s'incorporer à lui, dans son Église.

Ces vérités, mieux comprises, nous rendent plus chères la sainte Église, notre Mère, et nous pressent de guider vers elle les âmes qui déjà la désirent obscurément sans la connaître encore : et en même temps elles nous font aimer et vénérer dans ces âmes qui paraissent si loin de nous, la grâce du Christ qui les attire et qui déjà éveille en elles cette faim et cette soif de Dieu que lui seul peut apaiser.

Jules LEBRETON.

AVANT-PROPOS

A l'exemple de nos missionnaires au XVIIe siècle, nous voudrions présenter un jour le Christianisme à notre pays d'une façon adaptée à ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond et de plus proche de la vérité dans la culture chinoise. Or, c'est toujours sur le problème fondamental de la moralité que portent, en dernière analyse, les efforts de nos anciens sages ou de nos grands penseurs des époques postérieures. Le Christianisme trouvera donc, croyons-nous, dans la vie morale, ses meilleurs points de contact avec l'âme chinoise. Du reste, n'est-il pas, avant tout, une vie de perfection spirituelle, la seule vie digne de l'homme qui aspire à la perfection, la seule vie vraiment capable d'amorcer ici-bas et de réaliser dans l'éternité la suprême élévation de la nature humaine ?

Mais, que doit-on penser de la culture morale en dehors du Christianisme ? Peut-on trouver de vraies vertus chez des païens[1] ? Si on ne le peut, il devient inutile de parler

1. Nous préférons le mot « païen » au mot « infidèle ». Car, un infidèle, qu'il le soit d'une façon formelle, en refusant de croire au Christ, ou d'une façon négative, par une ignorance coupable ou même non coupable, est pour saint Augustin quelqu'un à qui les vraies vertus sont absolument impossibles, précisément à cause du défaut de cette foi. Aussi, qualifier quelqu'un d' « infidèle », c'est lui fermer tout accès aux vraies vertus ; ce n'est plus poser la question, c'est la supposer résolue, comme a fait saint Augustin lui-même. D'autre part, demander si un infidèle peut avoir réellement la foi, c'est admettre dans son langage une contradiction qui nous semble trop flagrante. Nous écartons donc le mot « infidèle ». De son côté, le mot « païen » ne manque pas d'inconvénients. Pour Augustin, un païen, c'est un idolâtre, un esclave du démon. Mais comme ce terme se rencontre moins souvent chez

de la culture morale chinoise. Le cas particulier dépend de la solution d'un problème général, le problème des vertus des païens.

L'histoire des dogmes nous apprend que des idées très variées, des thèses contradictoires, voire des erreurs et des hérésies, se sont manifestées au sein du Christianisme, au sujet des vertus des païens[1]. Aujourd'hui encore, deux écueils sont à éviter. L'un serait, par une certaine survivance de l'esprit janséniste, de condamner *à priori* tous les païens à une corruption absolue : heureusement, grâce aux efforts des théologiens modernes, cet écueil se fait moins menaçant. L'autre consisterait, par une sympathie très sincère mais un peu facile, à faire honneur à l'humanité déchue de tout ce qu'il y a de vraiment vertueux chez les païens, de sorte que le Christianisme semblerait n'être plus qu'un moyen accessoire, permettant de parvenir plus

lui, et presque jamais dans la controverse sur les vertus, et n'implique par lui-même aucun sens fâcheux, il nous paraît préférable. Remarquons aussi que nous nous servons de ce mot « païen » dans un sens différent, beaucoup plus vague que celui que lui donne saint Augustin. Par ce mot, nous désignons tout simplement ceux qui, aux temps anciens, ignoraient la révélation prophétique en Israël, ou ceux qui vivent aux époques postérieures sans avoir entendu la prédication de l'Évangile ; et nous faisons complètement abstraction de leurs rapports intimes avec Dieu et le Christ. Tel est le sens du mot « païen » dont nous partons. Peut-être le mot « gentil » répondrait-il mieux à cette idée ; mais il n'est pas en usage et créerait des complications inutiles.

1. Nous recommandons surtout l'excellent ouvrage de M. Louis Capéran : *Le problème du salut des infidèles, Essai historique.* (Nouvelle édition, Toulouse, 1934). La lecture de ce livre nous aidera à situer la question des vertus des païens dans son développement historique à travers les vingt siècles de l'existence de l'Église. On y constate que cette question ne manque jamais de susciter un vif intérêt, jusque de nos jours, chez les théologiens, chez les apologistes, chez les missiologues. Notons que M. Capéran s'occupe directement du problème du salut des païens et que le problème des vertus des païens n'est, chez lui, qu'au second plan. De plus, personnellement, il ne tient pas, à ce qu'il nous semble, la notion augustinienne de « vertu ». Ainsi, détachée de tout rapport essentiel avec le salut, la question des vertus des païens ne peut avoir pour M. Capéran qu'une importance secondaire.

facilement au salut. La première théorie, dont l'étroitesse indignerait les païens, a été rejetée par l'Église elle-même, comme inexacte, injuste, injurieuse à la bonté et à la sagesse de Dieu, à la surabondance des mérites du Rédempteur. La seconde théorie atteint les chrétiens dans leur amour pour le Christ et pour l'Église ; en même temps, elle semblerait autoriser les païens à juger intempestif le zèle des missionnaires. Il ne serait pas moins fâcheux de vouloir résoudre ce difficile problème par des distinctions ou des hypothèses qui n'ont rien de solidement fondé ni dans la Tradition ni dans le sens chrétien. Demandons sur ce sujet quelque lumière à nos grands Docteurs et à nos grands Saints.

En cette matière, saint Augustin a la réputation d'être très sévère, d'être trop sévère. Pourtant, cette sévérité de langage, remise dans sa perspective originelle, ne cache-t-elle pas un sens chrétien très profond ? Si saint Augustin n'est pas responsable des excès de ses disciples fourvoyés, mérite-t-il les reproches francs ou déguisés de ceux qui interprètent ou réfutent quelques passages de ses écrits sans se donner la peine de le comprendre tout entier ? Il nous intéresse donc à un titre spécial ; et nous lui demanderons sa véritable pensée sur les vertus des païens.

De plus, historiquement parlant, c'est bien saint Augustin qui a le premier examiné en face la question des vertus des païens. Ses jugements ont dominé les longs siècles du haut Moyen Age. Aux époques postérieures, tous ceux qui discutent sur les vertus des païens, gravitent nécessairement autour de la pensée augustinienne et cherchent à l'accentuer, à l'adoucir, à l'expliquer ou à la corriger. Notre but ici est simplement d'étudier la question telle qu'elle s'est posée chez saint Augustin, et non point de l'exposer dans son développement historique, ni de l'approfondir en elle-même.

Tout le monde sait combien il est difficile de saisir la pensée augustinienne à la fois dans sa vitalité exubérante, dans sa profonde unité, dans sa complexité éparse à travers des œuvres immenses. Notre travail ne peut donc être qu'un *effort sincère* pour la cerner en une question particulièrement délicate.

Nous considérerons d'abord la doctrine de saint Augustin sur les vraies vertus, et sur leurs contrefaçons : les fausses vertus qui ou bien sont viciées par une mauvaise fin (vertus mensongères), ou manquent simplement d'être ordonnées à la fin dernière (vertus décevantes). Nous chercherons ensuite le seul moyen par où l'homme déchu peut acquérir les vraies vertus. Ces notions préliminaires nettement établies, nous aborderons les jugements sévères de saint Augustin sur les vertus des païens, qu'il identifie avec les infidèles proprement dits. Enfin nous nous demanderons, à la lumière des principes généraux de la doctrine augustinienne, s'il reste, malgré tout, possible d'accorder aux païens de vraies vertus.

Qu'on nous excuse de morceler ainsi, pour la clarté de l'exposition, la pensée de saint Augustin toujours très nuancée par la richesse de son contenu, et très une par la connexion intime de ses éléments. Qu'on veuille bien regarder nos cinq chapitres comme formant un tout, et non pas tirer de chacun quelques conclusions qui seraient partielles et trahiraient la pensée du saint Docteur. Quant à la manière d'exposer, nous nous appuierons toujours sur les idées propres du Saint, sans multiplier les références d'une utilité ou d'une interprétation contestables. Nous nous efforcerons d'être aussi fidèle que possible à la pensée du Saint et à son texte, en donnant amplement dans les notes les citations originales. Nos lecteurs pourront ainsi, en quelque mesure, suppléer par eux-mêmes aux déficits de ce travail.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Textes :

Nous citons saint Augustin d'après la première édition de MIGNE (1841-1845), *Patrologia Latina*, tomes XXXII-XLVI. Nous ne donnons pas de références à l'édition du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* par l'Académie de Vienne, édition meilleure, mais qui a l'inconvénient d'être encore incomplète et peu répandue.

Nous utilisons aussi les sermons de saint Augustin récemment publiés par Dom G. MORIN : *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*..., dans le premier volume de *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1930.

Études :

Comme études générales sur saint Augustin, nous supposons bien connues de nos lecteurs :

E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929.

E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)*, article dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1903.

Pour ce qui touche notre question, nous recommandons l'ouvrage très sérieux de J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, deux volumes, Fribourg-en-Brisgau, 1909 ; 2e édit., 1929.

La bibliographie des études sur saint Augustin se trouve aisément. Nous ne la reprenons pas. On peut consulter au besoin : EULOGIUS NEBREDA, *Bibliographia Augustiniana*, XII-272 pages, Rome, 1928. Au reste, quelques-uns des meilleurs livres ou articles seront signalés au cours de notre travail.

Explication des sigles

Par exemple :

C. Jul., l. IV, III, 33 : XLIV, 755 : lire *Contra Julianum*, livre IV, chapitre III, numéro 33 ; MIGNE, *Patrologie Latine*, tome XLIV, colonne 755.

MA. 67 : lire : *Miscellanea Agostiniana*, volume I : *Sancti Augustini Sermones*, page 67.

CHAPITRE PREMIER

Les vraies vertus d'après saint Augustin

Pour comprendre saint Augustin sur la question des vertus des païens, il faut avant tout comprendre ce qu'il entend par le mot « vertu ». Trop souvent, faute d'entrer dans sa vraie pensée sur ce point fondamental, on passe à côté du vrai problème et on fournit des explications qui n'ont rien d'augustinien. C'est pourquoi nous considérons comme une tâche importante d'exposer aussi exactement que possible ce qu'est, pour saint Augustin, la « vertu ». En réservant les « vertus fausses » pour le chapitre suivant, nous traiterons ici des « vraies vertus », et nous verrons que toute vraie vertu est, pour saint Augustin, essentiellement inspirée par la charité et tend nécessairement au bonheur éternel.

Remarques Préliminaires

Il faut d'abord remarquer, pour éviter tout malentendu, que saint Augustin ne se préoccupe pas, — comme fera plus tard saint Thomas, — de distinguer la *vertu* d'avec son *acte*. Avoir la vertu et agir ordinairement bien sont pour lui synonymes. Bref, il parle indifféremment de bonnes œuvres ou de vraies vertus[1].

Mais il faut surtout remarquer que, — contrairement à l'usage commun, pour qui « bien agir » signifie accomplir des actes matériellement conformes aux préceptes particuliers de la morale, — saint Augustin se refuse par principe à

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 33 : XLIV, 755 : « Videantur tibi virtutes veræ, videantur opera bona. »

qualifier de bon, de vertueux, un acte, abstraction faite de l'intention de l'agent. « *Bonum enim opus intentio facit*[1] ». C'est l'intention qui confère à notre acte sa valeur morale. Déjà en 389, il écrit contre les Manichéens qui se vantent de leurs jeûnes et de leur abstinence : « *Quod quæro a vobis quo fine faciatis. Finis enim quo referuntur ea quæ facimus, id est, propter quem facimus quidquid facimus, si non solum inculpabilis, sed etiam laudabilis fuerit, tunc demum etiam facta nostra laude aliqua digna sunt ; sin ille jure meritoque culpatur, quem spectamus et intuemur, cum in aliquo versamur officio, id quoque officium nemo improbandum vituperandumque dubitaverit*[2]. » Pour que ces actes de jeûnes soient vraiment actes de vertu et dignes d'éloges, il faut qu'ils soient accomplis pour une fin bonne, avec une intention droite. Car, ce qui distingue l'homme des animaux, ce qui constitue la dignité humaine, ce qui appartient en propre à chacun de nous, c'est notre volonté, c'est l'acte de la volonté, l'intention. Telle est la volonté, tel est l'homme[3]. Si l'intention est mauvaise, l'œuvre accomplie, quoique matériellement correcte, demeure viciée.

C'est pourquoi on discerne la vertu du vice, non pas par l'élément matériel de l'acte, mais par l'intention : « *Non officiis sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes*[4] ». Ou, en d'autres termes : « *Non actibus sed finibus pensantur officia*[5]. » Notre moralité, en dernier lieu, ne se mesure pas à la bonté objective ou abstraite d'une œuvre bonne, à l'accomplissement matériel de cette œuvre ; c'est la bonne volonté, c'est l'intention qui importe. « *Nec faciunt bonos*

1. *Enarratio* II *in Psalm.* XXXI, 4 : XXXVI, 259,
2. *De Moribus Manichæorum*, XIII, 27 : XXXII, 1356.
3. *De Gratia Christi*, XVIII, 19 : XLIV, 370 : « Quid est bonus homo, nisi voluntatis bonæ, hoc est, arbor radicis bonæ ? Et quid est homo malus, nisi voluntatis malæ, hoc est, arbor radicis malæ ? » — Voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 163, et les explications données aux pp. 295-296.
4. *C. Jul.*, l. IV, III, 21 : XLIV, 749.
5. *Ibidem*, n. 26 : col. 751.

vel malos mores, nisi boni vel mali amores[1]. » Ainsi la vraie définition de la vertu pour saint Augustin, bien qu'il en donne ailleurs d'autres encore, est « un amour ordonné », « *ordo amoris*[2] ».

On pourrait s'étonner d'une telle définition. Mais retenons bien que, pour parler de la vertu, saint Augustin se place toujours à un point de vue éminemment concret. Sans doute, il adopte, dans une certaine mesure, les théories des Platoniciens ou des Stoïciens et c'est ainsi qu'il essaie de christianiser leurs vues, sur les « *virtutes animi* » ou les « *virtutes cardinales*[3] ». Il concède même que ces « *virtutes animi* » des Stoïciens sont de grandes choses, des choses louables[4]. Mais alors, l'expression « *virtutes animi* » a le sens de dispositions qui nous portent à des objets prochains d'activité matériellement bons, abstraction faite du motif pour lequel on s'y porte, et donc du caractère vrai ou faux de ces vertus. La terminologie de saint Augustin, ici comme toujours, est très souple ; cependant il considère généralement l'acte de vertu dans sa finalité et identifie la vertu et la vraie vertu. Tout le monde s'accorde à dire que la vertu est un amour efficace d'un bien

1. *Epistola CLV*, IV, 13 ; XXXIII, 672. — Cf. MA, 66, 67 : « Dilector mundi, amator operis, contemptor Artificis. Amor tuus migret, rumpe funes a creatura, alliga ad Creatorem. Muta amorem, muta timorem ; non enim faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores ».

2. *De Civitate Dei*, l. XV, XXII : XLI, l. 467.

3. Voir par ex. : *De Diversis Quæstionibus 83*, q. XXXI : XL, 20 : Sententia Ciceronis, quemadmodum virtutes animi ab illo divisæ ac definitæ sint. — *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, XV, 25 ; XXXII, 1322 : Quatuor virtutes definit christiniane. — Cf. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, vol. II, chap. V, § 1, n. 3.

4. *Sermo CL.*, VIII, 9 : XXXVIII, 812 : « Est virtus animi res laudabilis : prudentia mala et bona discernens, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines cohibens, fortitudo molestias æquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res : lauda, Stoice, quantum potes ; sed dic : unde habes ? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit. »

moral particulier ; mais saint Augustin, qui va au fond de la nature du bien moral et insiste sur la rectitude de l'intention de l'agent, demande nécessairement que l'amour d'un bien moral particulier soit ordonné à l'amour d'un bien moral supérieur, à l'amour du bien moral absolu, comme nous le verrons bientôt.

Saint Augustin n'a pas construit tout un système d'explications sur la moralité objective et abstraite des actes humains[1]. Mais il est loin de la regarder avec indifférence. Il la suppose dans les actes des vraies vertus. Et quand il condamne les vertus fausses, ce n'est pas l'acte pris matériellement ou considéré dans l'abstrait qu'il condamne ; c'est l'acte concret, en tant que procédant d'une mauvaise volonté et motivé par une mauvaise intention. Ainsi l'acte de faire l'aumône, considéré en soi, est évidemment une bonne œuvre[2]. Jamais non plus Augustin ne regarde comme mauvais, même chez les impies, la miséricorde, la patience, ou le dévouement à la patrie, quand il les considère indépendamment de l'intention de l'agent. N'exagérons donc pas la pensée de saint Augustin, comme si l'intention pouvait supprimer ou suppléer la bonté objective de l'élément matériel de l'acte de vertu. Ne déplaçons pas non plus l'axe du problème, en critiquant la morale concrète de saint Augustin en fonction des idées que nous formulons sur la moralité objective des actes humains considérés dans l'abstrait.

Les Caractéristiques des Vraies Vertus

L'idée de vertu implique donc essentiellement l'intention parfaitement bonne de l'agent. Ainsi les vraies

1. « Rien dans l'œuvre augustinienne, remarque le R. P. Ch. Boyer, qui corresponde à la Secunda Pars de la *Somme de saint Thomas.* » SAINT AUGUSTIN *(Les Moralistes chrétiens)*, p. 21. Paris, 1932.

2. *C. Jul.*, l. IV, III, 31 : XLIV, 745. « Ipsa (misericordia) per se ipsam naturali compassione opus est bonum ».

vertus sont surtout caractérisées par leur rapport à la *fin dernière*, suprême et unique raison d'être de notre vie, et à *la charité*, qui se confond pour Augustin avec le désir de la fin dernière. Nous allons expliquer successivement ces deux points.

a) *Vraies vertus et fin dernière*

L'homme poursuit toujours et en tout son souverain bonheur à titre de fin dernière : voilà le point de départ de la morale augustinienne que nous n'avons pas à établir ici. Seuls donc peuvent être considérés comme actes de vraie vertu, ceux qui contribuent à l'acquisition du vrai bonheur. En effet, saint Augustin ne se contente pas de considérer les actes dans leur correction matérielle, dans leur rapport avec les créatures, avec les biens particuliers. Il contemple l'homme dans sa finalité suprême, dans son activité la plus haute, qui subordonne les biens inférieurs au souverain Bien, qui synthétise les fins particulières dans la fin dernière. Dans ses actes vraiment humains, l'homme doit porter ses regards sur l'ensemble des biens qui se présentent à lui, depuis le souverain Bien jusqu'aux biens infimes, échelonnés à tous les degrés de l'être : « *Ille juste et sancte vivit, qui rerum integer æstimator est*[1] ». Dès l'année 397, Augustin nous demande d'apprécier les biens d'une façon intégrale, si nous voulons mener une vie vraiment vertueuse.

Mais où se trouve le souverain Bien, auquel doit tendre tout acte de vraie vertu ? Les anciens n'ont pas eu tort de regarder la vertu comme une qualité de notre âme, conforme à notre nature et à la raison. Néanmoins, ils ne savaient pas ce qui convient vraiment à notre nature déchue et pourtant toujours désireuse du bonheur[2]. Nous

1. *De Doctrina Christiana*, l. I, XXVII, 28 : XXXIV, 29.
2. *C. Jul.*, l. IV, III, 19 ; XLIV, 747 : « Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt : Virtus est animi habitus, naturæ modo atque rationi consentaneus (CICERO, lib. II, *de Inventione*).

verrons plus tard comment notre nature doit être d'abord délivrée, c'est-à-dire comment notre salut dépend du Christ, et par suite, quel est le rôle du Christ dans l'acquisition des vraies vertus. Quant à la béatitude que notre nature ne peut pas ne pas désirer, Stoïciens et Épicuriens, ou leurs semblables, se trompent en mettant la béatitude dans cette vie, dans l'homme lui-même[1]. Notre souverain Bien ne se trouve ni en nous ni dans cette vie, mais en Dieu qui seul est capable de nous donner la béatitude dans l'éternité. Nous ne nous étendons pas sur ce point bien connu. Mais alors, il est clair que toutes les créatures, tous les biens particuliers, toutes lès fins prochaines et propres de nos activités diverses, ne sont que moyens d'aller à Dieu. Il faut que l'homme subordonne toutes ses activités à Dieu, sa fin dernière.

L'objet de la volonté, c'est le bien, ou mieux le souverain Bien, auquel l'homme tend à travers la multitude des biens particuliers. Saint Augustin, une fois débarrassé des erreurs manichéennes, tient toujours fermement, quoi qu'on ait dit de son pessimisme au sujet du péché originel et de la nature déchue, que toute nature existante est bonne et que tout ce qui s'y trouve naturellement est un don de Dieu[2]. Mais tous les biens ne sont pas d'égale valeur. C'est à notre volonté de les vouloir selon le degré de leur bonté et de subordonner ces biens finis, particuliers, au Bien souverain, unique. Saint Augustin se plaît à classer ces différents biens tantôt en « *bonum summum* » (Dieu), « *bonum magnum* » (l'âme), « *bonum parvum* » (le corps)[3] ;

Verum dixerunt ; sed quid sit consentaneum liberandæ ac beatificandæ naturæ mortalium nescierunt. »

1. C'est le thème d'un sermon donné à Carthage : *Sermo CL :* XXXVIII, 807-841.

2. Lire par exemple, en dehors des écrits anti-manichéens, l'émouvante description « des biens dont le Créateur a rempli cette vie, tout exposée qu'elle soit à la damnation » : *De Civ. Dei*, l. XXII, xxiv : XLI, 788-792.

3. *Sermo CLVI*, vi, 6 : XXXVIII,, 853 : « ... unus Deus, summe bonus. Anima vero, ut dixi, creata a summo bono, non tamen summum bonum, sed magnum bonum. Item caro nec summum bonum, nec magnum bonum, sed tamen parvum bonum. »

tantôt en « *bona magna* » (les vraies vertus), « *bona media* » (les facultés de l'âme), « *bona minima* » (les beautés du corps)[1]. Il y a des biens temporels, terrestres, et il y a des biens éternels et célestes[2]. Il y a « *bonum alio bono bonum* » ; il y a « *bonum seipso bonum*[3] ». Nous ne citons que quelques exemples ; mais, malgré la variété d'expressions, l'idée de la distinction et de la hiérarchie des biens est évidente.

Cette idée, Augustin l'exprimera beaucoup mieux en ramenant tous les biens à trois groupes qui se hiérarchisent en nous sous la forme de deux vies possédant chacune son principe vital propre. « *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis, Deus est*[4] ». La vie du corps c'est l'âme, et la vie de l'âme c'est Dieu. Quand Dieu abandonne l'âme, c'est la mort de l'âme, tout comme la mort du corps est sa séparation d'avec l'âme[5]. Ainsi les biens qui se rapportent au corps doivent être subordonnés aux biens de l'âme, et ces derniers doivent à leur tour se subordonner à l'acquisition du souverain Bien, à Dieu. L'âme doit vivre selon Dieu et non pas selon elle-même ou selon la chair[6]. Autrement dit, les biens terrestres et temporels doivent servir à l'acquisition des biens célestes et éternels. La créature

1. *De Lib. Arb.*, l. II, xix, 50 : XXXII, 2168 : « Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt ; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt ; potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. »

2. *Enarr. in Ps. XXXV*, 7 : XXXVI, 345, 346 : « Munera Dei partim temporalia sunt atque terrena, partim æterna et cælestia. »

3. *Enarr. in Ps. CXXXIV*, 4 : XXXVII, 1740-1741.

4. *De Civ. Dei*, l. XIX, xxvi : XLI, 656.

5. *Ibid.*, l. XIII, ii : XLI, 377 : « Mors igitur animæ fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis cum id deserit anima... Vivit itaque anima ex Deo, cum vivit bene ; non enim potest bene vivere, nisi Deo in se operante quod bonum est. »

6. *Sermo CLVI*, vi, 6. : XXXVIII, 853 : « Certe unaquæque secundum hoc vivat, unde vivit. Unde vivit caro tua ? De anima tua. Unde vivit anima tua ? De Deo tuo... Caro enim sibi non est vita, sed anima carnis est vita. Anima sibi non est vita, sed Deus est animæ vita. Anima ergo quæ debet secundum Deum vivere : non enim debitrix est carni ut secundum carnem vivat ; ergo quæ secundum Deum debet vivere, si secundum seipsam vivat, deficit ; secundum carnem vivit et proficit ? Tunc autem recte vivit caro secundum animam, si anima vivat secundum Deum. »

n'est qu'un moyen pour aller à Dieu qui, seul, est la fin. De là vient la distinction que saint Augustin établit entre les « *utenda* » et les « *fruenda*[1] ».

Donc, pour qu'un bien particulier soit vraiment digne d'être voulu par l'agent humain, il faut qu'il soit à sa place dans cette hiérarchie. S'il ne sert pas au bien supérieur, il ne peut être l'objet d'une action vraiment humaine ; si notre volonté lui fait usurper la place du bien supérïeur, c'est alors un désordre, un vice, un péché. « *Omnis creatura, cum enim bona sit, et bene potest amari et male, bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato*[2]. » L'amour des créatures est essentiellement un amour à ordonner. « *Ipse est qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut æque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod æque diligendum est.*[3] » Et c'est ainsi que la vertu se définit « *ordo amoris* ». Mais quand il s'agit d'aimer Dieu, de désirer notre souverain Bien, nous sommes au faîte de cet ordre. Il n'y a pas à nous demander si l'amour de Dieu doit être ordonné. Le danger n'est que dans l'illusion de prendre ce qui n'est pas Dieu pour Dieu lui-même. « *Creator autem, si veraciter ametur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest*[4]. »

Il serait donc bien fâcheux, aux yeux de saint Augustin, de s'imaginer qu'il existe, dans notre vie, plusieurs sortes de vertus, chacune dans son ordre consistante et parfaitement vraie, sans aucun rapport avec la finalité suprême de l'homme, ni aucun besoin d'être ordonnée au souverain Bien. Notre vie spirituelle ne se construit pas en agglomérant des éléments juxtaposés, des actes discontinus,

1. *De Doctr. Christ.*, l. I, III et IV : XXXIV, 20, 21.
2. *De Civ. Dei*, l. XV, XXII : XLI, 467.
3. *De Doctr. Christ.*, l. I, XXVII, 28 : XXXIV, 20. Cf. *de Vera Relig.*, XLVIII, 93 : XXXIV, 164 : « Hæc est perfecta justitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus. »
4. *De Civ. Dei*, l. XV, XXII : XLI, 467.

découpés, se succédant d'une façon purement matérielle. Notre vie spirituelle est une, malgré la multiplicité de ses activités, et doit tendre à une unité toujours plus grande en ordonnant nos actes divers et particuliers à la poursuite du souverain Bien, qui est Dieu.

Plus notre vie se rapproche, dans la faible mesure où elle le peut, de la vie divine, plus l'unité se fait en nous imitant davantage et mieux l'unité de la vie divine[1]. Puisque toute vertu est par définition l'amour d'un bien particulier ordonné à l'amour de Dieu, elle ne saurait jamais se confiner dans des zones inférieures de notre vie. Elle s'intègre vitalement dans la réalisation de notre fin dernière. Et cette intégration, cette ordination des biens particuliers au souverain Bien, des vertus à Dieu, n'est point quelque chose d'extrinsèque, d'accidentel ; elle constitue l'essence même de la vraie vertu. L'acte de vraie vertu est inspiré par la fin dernière et produit par la charité.

Cela ne veut pas dire que l'acte vertueux est d'abord accompli et qu'ensuite la charité survient pour l'élever à une dignité supérieure, pour lui conférer une valeur spéciale. Ici nous entrevoyons ce que saint Augustin aurait pensé de ces « vertus naturelles ».

Si on les entend au sens précis où saint Thomas les admet chez le juste, c'est-à-dire comme des habitus intrinsèquement naturels, mais que la charité infuse meut instrumentalement à leurs actes, en surnaturalisant toujours ceux-ci en vertu de cette influence même, cette question assez subtile reste hors des préoccupations d'Augustin, qui ne saurait être invoqué ni pour ni contre. Mais si, par contre, il s'agit d'admettre (soit chez le pécheur, soit chez le juste) des actes vraiment vertueux et simplement « naturels » par la fin qu'ils visent, nous savons que saint Augustin ne conçoit pas pour *notre* nature humaine

1. Tel est le principe, nous semble-t-il, de la recherche ascendante des analogies de la Trinité dans la vie de l'homme, principe qui commande la construction des livres IV-XIV du *De Trinitate*.

deux fins dernières distinctes, deux ordres de moralité, chacun consistant et clos en soi-même, et par suite deux sortes de vertus, chacune parfaitement vraie dans son ordre. C'est là, du reste, position intenable pour un chrétien.

Si on entend par « vertus naturelles », celles dont les actes visent un bien particulier, une fin qui, tout en étant peut-être relativement dernière, n'est pourtant pas pour nous absolument dernière, ce ne sont pas de vraies vertus : elles ne sont pas ordonnées à Dieu, notre fin absolument dernière ; ce sont tout au plus des « vertus décevantes » dont nous parlerons au chapitre suivant. Car, à l'opposé de la grande variété d'opinions qu'énumère Varron, par exemple[1], saint Augustin n'admet pour l'homme qu'une véritable fin dernière, qu'un vrai souverain Bien auquel toutes nos activités doivent tendre, hiérarchisées, ordonnées, vivifiées chacune à son degré et selon sa capacité.

*

* *

L'unité de notre vie spirituelle se traduit encore par l'intime liaison des vraies vertus avec la sagesse. Une vraie vertu est un amour d'un bien particulier, ordonné à l'amour de Dieu. Mais pour aimer Dieu, il faut d'abord connaître Dieu, de quelque manière que ce soit. « *Quis diligit quod ignorat ? Sciri enim aliquid et non diligi potest ; diligi autem quod nescitur, quæro utrum possit*[2]. » De plus, pour que l'homme puisse se comporter avec le bien créé selon les exigences de la charité et ordonner ce bien particulier au Bien souverain, il lui faut connaître le bien créé dans sa vérité éternelle dans sa valeur spirituelle, ou même, pourrions-nous dire, dans sa valeur divine. Connaître la créature dans sa vérité éternelle, n'est-ce pas la véritable « sagesse » que saint Augustin distingue de la « science » ? « *Ut ad* sapientiam *pertineat æternarum rerum*

1. *De Civ. Dei*, l. XIX, I-III : XLI, 621-627.
2. *De Trinitate*, l. VIII, IV, 6 : XLII, 951.

cognitio intellectualis ; ad scientiam *vero temporalium rerum cognitio rationalis*[1]. » Ou encore : « *Ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur ; humanarum autem, proprie scientiæ nomen obtineat*[2]. »

L'usage des choses temporelles et changeantes s'impose à notre vie ici-bas ; et c'est pourquoi la science de ces choses nous est nécessaire. « *Scientia, id est, cognitio rerum temporalium atque mutabilium, navandis vitæ hujus actionibus necessaria*[3]. » Sans la science, l'exercice des vertus nous serait impossible, puisque la matière de nos actes vertueux nous ferait défaut[4]. Les quatre vertus cardinales supposent la possession de la science, puisqu'il s'agit d'éviter des maux et d'acquérir des biens dans cette vie[5].

1. *Ibid.*, l. XII, xv, 25 : XLII, 1012. — Sur la distinction de la « cognitio intellectualis » et de la « cognitio rationalis », voir *ibid.*, III, 3 : col. 999 : « Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur ut non sit nobis commune cum pecore, *rationale* quidem est, sed ex illa rationali nostræ mentis substantia, qua subhæremus *intelligibili* atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. » — Notons aussi que la terminologie de saint Augustin n'est pas toujours très nette ; voir GILSON, *op. laud.*, p. 54, note.

2. *De Trin.*, l. XIV, I, 3 : XLII, 1037. — Pour éviter toute confusion, remarquons que cette distinction des choses temporelles et éternelles, humaines et divines, ne vise pas les objets matériellement distincts, mais bien plutôt des *raisons formelles* sous lesquelles l'homme considère les mêmes biens créés.

3. *Ibid.*, l. XII, XII, 17 : XLII, 1007.

4. *Ibid.*, l. XII, XIV, 21 : XLII, 1009 : « Habet enim et scientia modum suum bonum, si quod in ea inflat vel inflare assolet, æternorum caritate vincatur, quæ non inflat sed, ut scimus, ædificat. Sine scientia quippe nec virtutes ipsæ, quibus recte vivitur, possunt haberi, per quas hæc vita misera sic gubernetur, ut ad illam quæ vere beata est, perveniatur æternam. »

5. *Ibid.*, n. 22 ; c. 1010 : « Abstinere autem a malis, quam Job scientiam dixit esse, rerum procul dubio temporalium est. Quoniam secundum tempus in malis sumus, a quibus abstinere debemus, ut ad illa bona æterna veniamus. Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur. » — Augustin commente ici le texte de JOB, XXVIII, 28 : « Ecce pietas est sapientia ; abstinere autem a malis est scientia » ; texte qu'Augustin commente assez souvent ; voir par exemple, *Epist. CLXVII*, III, 11 : XXXIII, 737-738.

Mais la science seule, du fait qu'elle ne nous découvre que des valeurs temporelles, est incapable de nous faire pratiquer les vertus qui doivent tendre au Créateur pardelà le bien créé. Il nous faut en outre connaître les choses temporelles dans leur rapport à Dieu et à l'acquisition par nous du souverain Bien. C'est précisément le rôle de la sagesse qui nous découvre les valeurs éternelles de ces choses temporelles et nous rend ainsi capables d'utiliser les biens temporels pour l'acquisition des biens éternels[1]. Autre résultat du don de la Charité increéée, la sagesse enlève à la science le poison de l'enflure et lui confère la juste mesure qui nous la rend bonne[2]. Alors notre amour du bien particulier pourra être ordonné, notre action sera parfaite et notre vertu sera vraie[3].

b) *Vraies vertus et charité*

Nous avons constaté que pour saint Augustin il ne pouvait même pas être question de vertu vraie pour qui agit sans penser aucunement à la fin dernière. Mais comment ordonnons-nous un acte particulier, ou mieux, tous nos actes, à notre véritable fin dernière, à notre souverain Bien,

1. *De Trin.*, l. XII, XIII, 21 : XLII, 1009 : « Apparet tamen cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia ejus intentam, ex ejus æternitate, veritate, caritate, proficienter debere formari : quiddam vero rationabilis intentionis nostræ, hoc est, ejusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo hæc vita non agitur, diligendum, non ut conformemur huic sæculo, finem constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo beatitudinis appetitum ; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, æternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhærentes. »

2. Voir à la note 4 de la page 17.

3. *De Trin.*, l. XII, XII, 17 : XLII, 1007 : « Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur ; æterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiæ intelliguntur. Rationi autem scientiæ appetitus vicinus est : quandoquidem de ipsis corporalibus quæ sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quæ scientia dicitur actionis ; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni ; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat. »

à Dieu, si ce n'est par l'amour de Dieu, par la charité ? L'élément formel de tout notre devoir moral, le but de tout commandement divin, c'est la charité. « *Omnis præcepti finis est caritas, id est, ad caritatem refertur omne præceptum*[1]. » « *Quæcumque mandat Deus, ...et quæcumque non jubentur sed spirituali consilio monentur..., tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum*[2]. » Plus saint Augustin voit croître, avec l'âge, son expérience de pasteur, plus il insiste sur l'importance de la charité dans nos actes, sur la nécessité de les rapporter à Dieu par cette divine charité.

Expliquons-nous un peu. Ce qui doit être rapporté à Dieu, c'est l'élément matériel d'un acte vertueux : patience, miséricorde, fidélité conjugale... Ce par quoi cet acte est rapporté à Dieu, ou, mieux, ce par quoi l'acte vertueux est inspiré et produit, c'est la charité qui est grâce de Dieu en l'homme. Et c'est dans la mesure seulement où ces actes sont rapportés à Dieu par la charité qu'Augustin consent à parler de vraies vertus[3].

Notre cœur n'est jamais complètement en paix dans cette vie mortelle et notre bonheur parfait ne se trouve

1. *Enchiridion*, cxx : XL, 288.

2. *Ibid.*, cxxi : XL, 288. — Cf. *De Mor. Eccl.*, xiv, 24 : XXXII, 1321 : « ...hominis summum bonum, quo referenda sunt omnia... nihil aliud quam ipsum Deum ». Voir d'autres nombreux textes que nous donnons çà et là dans ce travail.

3. Par ex., *MA.* 101 : « Non magna habere magnum est, sed bene uti magnis magnum est ; non autem utitur bene, qui non habet caritatem. Etenim non utitur bene aliqua re, nisi voluntas bona ; voluntas bona esse non potest, ubi caritas non est. » — Il nous paraît donc fort regrettable qu'un grave auteur comme Tixeront, s'appuyant sur un texte insignifiant tel que : « Nondum potes amare justitiam ? Time vel pœnam, ut pervenias ad amandam justitiam » (*Tract. in Jo.*, XLI, 10 : XXXV, 1698), conclue avec une extrême facilité que : « Saint Augustin n'a donc point cru que l'état de charité fût nécessaire pour la bonté morale ou même surnaturelle de nos actes. » (*Hist. des Dogmes*, tome II, 9e éd., p. 487.) — Pour Augustin, la charité est tellement importante, « ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine caritate, nullo modo fiat bene ». *De Gratia et Lib. Arb.*, xviii, 37 : XLIV, 903.

que dans la vie éternelle[1]. Le rôle de nos actes particuliers, transitoires, est de nous fournir la matière indispensable à l'exercice de la charité. Seul l'amour du Bien Incréé rend légitime notre amour du bien créé. « *Amor fruendi quibuscumque creaturis sine amore Creatoris, non est a Deo ; per hunc amorem Creatoris bene quisque utitur etiam creaturis. Sine hoc amore Creatoris, nullis quisque bene utitur creaturis*[2]. » Par là, on voit aussi l'importance de la vraie religion, dans laquelle se trouve la vraie piété, c'est-à-dire le vrai culte du vrai Dieu[3], et par suite, la possibilité d'avoir la charité.

La raison de toutes ces affirmations dont l'intransigeance paraît exagérée à plus d'un, n'est, au fond, que l'idée que se fait saint Augustin du rapport de dépendance absolue de la créature au Créateur. Plus la vie humaine monte en perfection, plus cette dépendance se resserre. Nous devons notre « être » à Dieu ; nous lui devons encore plus notre « être vertueux », notre « être heureux[4]. »

La vraie vertu ne peut donc venir que de Dieu. Notre âme, de soi, n'est que faiblesse. « *Deus igitur restat quem si sequimur, bene ; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus*[5]. » Ainsi, l'homme, en quelque hypothèse

1. C'est le thème du XIXe livre du *De Civitate Dei*.
2. *C. Jul.*, l. IV, III, 33 : XLIV, 755-756.
3. *De civ. Dei*, l. V, XIX : XLI, 166 : « Neminem sine vera pietate, id est, veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem ». — *Ibid.*, l. XIX, IV, 5 : c. 631 : « Veræ virtutes... quæ nisi in eis quibus vera inest pietas, esse non possunt. » — *Epist.*, CLV, I, 2 : XXXIII, 667 : « Vera pietas, id est, verax veri Dei cultus, unde omnia recte vivendi duci oportet officia... »
4. *De Civ. Dei*, l. XI, XXV : XLI, 339 : « Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam... ; et amor noster a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret : nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem ; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem ; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem. »
5. *De Mor. Eccl.*, VI, 10 : XXXII, 1315. — Au numéro précédent, Augustin explique que la vertu ne peut pas venir de l'âme elle-même : « stulta est enim anima ante adeptam virtutem » (c. 1314).

que ce soit, étant toujours créature, ne peut par ses propres forces atteindre Dieu, qui le dépasse infiniment. La charité nous est donnée par Dieu. L'attrait de Dieu n'est pas du même genre que l'attrait des créatures dont la perfection nous est proportionnée[1]. Autrement dit, on ne possède pas Dieu sans que Dieu se donne lui-même à l'homme[2]. En conséquence, les vraies vertus, qui ne sont telles que par la charité vivifiante, sont des dons de Dieu, des effets de la grâce de Dieu. Elles sont à demander à Dieu, aussi bien que la charité[3]. Même une œuvre imparfaitement bonne, inachevée, est déjà un don de Dieu, un effet de la charité, d'une charité petite, d'une bonne volonté bien faible encore, en attendant que Dieu daigne accorder une charité plus grande, plus puissante. « *Et quis istam, etsi parvam, dare cœperat caritatem, nisi ille qui præparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit*[4] ? » Personne ne se suffit pour commencer ou achever n'im-

1. *De Patientia*, xxv, 22 : XL, 623. Vide *infra*, ch. III, p. 8S.
2. *Ibid.*, xviii, 15 : c, 619. Vide *infra*, ch. III, p. 88. — N'oublions pas que la charité dont parle Augustin n'est pas l'idée abstraite d'une poursuite quelconque de notre fin dernière. Elle implique tout le mystère chrétien du contact de l'âme avec les Personnes divines. Quand le Saint parle expressément de ce point de vue, ses idées sont encore beaucoup plus intéressantes. Il voit la charité incréée, la Personne du Saint-Esprit, d'où découle en nous la charité créée, principe de nos vraies vertus. Comme nous ne pouvons étendre démesurément le champ de notre étude, contentons-nous de citer ici le traité du *De Trinitate*, l. XV, xvii, 31, xviii, 32 : XLII, 1082-1083 : « Deus igitur Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi ; et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo. ...Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. »
3. *De Civ. Dei*, l. IV, xx : XLI, 127 : « Virtus donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest. » Voir *ibid.*, l. XIX, IV, 1 : c. 627 : « Neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adjuvet et orantes, qui et ipsam fidem dedit... »
4. *De Gratia et libero arbitrio*, xvii, 33 : XLIV, 901. — Et un peu plus haut : « Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam ; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam. »

porte quel acte de vertu ; c'est Dieu qui commence et qui achève en nous toute bonne œuvre[1]. D'ailleurs, que la charité, identifiée par Augustin avec la bonne volonté, vienne de Dieu, c'est le point central de sa controverse avec les Pélagiens. Inutile donc de nous attarder à le démontrer.

Un acte de vraie vertu est donc produit par l'amour de Dieu, notre fin dernière. Il n'y a pas de vie morale, d'usage correct et parfait des biens particuliers, qui soit séparable de notre poursuite de la fin dernière. Mais il n'y a pas unité entre la pratique des vertus et la poursuite de la fin dernière seulement ; il y a unité encore entre cette poursuite et la possession du souverain Bien. Autrement dit, vie vertueuse pour le présent, vie bienheureuse pour l'éternité, c'est la même vie dans ses différents stades, puisque c'est toujours Dieu qui en est le principe vital[2]. C'est la même charité qui s'épanouit sur terre en une floraison de vertus et qui au ciel jouira de Dieu comme récompense de ses vertus. « *His, inquam, virtutibus divinitus impertitis, et bona vita nunc agitur et postea præmium ejus, quæ nisi æterna esse non potest, beata vita persolvitur. Hic enim sunt eædem virtutes in actu, ibi in effectu ; hic in opere, ibi in mercede ; hic in officio, ibi in fine*[3]. »

1. Par exemple, *De Prædestinatione Sanctorum,* II, 5 : XLIV, 963 : « Sicut nemo sibi sufficit, ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum... ; unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est. »

2. *De Vera Relig.*, LV, 113 : XXXIV, 172 : « Unum Deum quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate vivimus. » — *Epist.* CLV, II, 6 : XXXIII, 669 : « Quia nec virtus nobis erit nisi adsit ipse quo juvemur ; nec beatitudo nisi adsit ipse quo fruamur. »

3. *Epist.* CLV, IV, 16 : XXXIII, 673. Cf. *ibid.*, III, 9 : c. 670 : « Ac per hoc a Domino Deo nostro a quo facti sumus, et virtutem petamus qua hujus vitæ mala superemus, et beatam vitam qua post istam vitam in ejus æternitate perfruamur ; ut et in virtute, et in præmio virtutis, sicut Apostolus dicit : Qui gloriatur..., in Domino glorietur. »

Nos vertus ne sont donc pas des moyens extrinsèques de parvenir à la possession du bonheur éternel. Elles nous unissent dans cette vie à Dieu que nous contemplerons dans l'éternité. En effet, notre perfection morale et notre béatitude puisent à la même source qui est Dieu. « *Inde necesse est ut homo fiat beatus, unde fit bonus*[1]. » Aussi une « vertu » qui ne mérite pas la récompense éternelle, ne mérite pas non plus le nom de vertu. « *Si ergo ad consequendam veram beatitudinem... nihil prosunt homini virtutes, nullo modo veræ possunt esse virtutes*[2]. »

Si les vraies vertus procèdent de la charité et ne se séparent jamais d'elle, si la charité a besoin des actes de vertus pour s'exercer, se développer, il faut se garder, sous peine de se tromper grossièrement sur la pensée de saint Augustin, de confondre la charité avec les vertus, ou de supprimer les vertus pour faire place à la charité. Sans doute, la charité est pour Augustin *la* vraie vertu, l'unique vertu[3] ; et il lui plaît souvent d'appliquer à la charité les quatre vertus cardinales comme ses différents aspects, comme ses différentes qualités, soit sur la terre, soit au ciel[4]. Mais il nous dit aussi clairement que, dans la vie bienheureuse, ces vertus cardinales, orientées vers les objets divers et créés, cesseront d'exister ; qu'une seule vertu demeurera, la charité, qui pourrait être appelée prudence, force, tem-

1. *Epist.* CXXX, 3 : XXXIII, 495. Cf. le texte déjà cité du *De Mor Eccl.*, VI, 10 : XXXII, 1315 : « Deus... quem si sequimur, bene ; si assequimur, non tantum bene sed etiam beate vivimus. »
2. *C. Jul.*, l. IV, III, 19 : XLIV, 747. Cf. *ibid.*, n. 22 : c. 749 : « Fieri enim non potest ut steriliter boni simus ; sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus. »
3, *Epist.* CLXVII, IV. 15 : XXXIII, 739 : « Virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur. » — *De Mor. Eccl.*, XV, 25 : XXXII, 1322 : « Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. »
4. *De Mor. Eccl.*, XV, 25 : XXXII, 1322 : « Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur... Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem ; fortitudinem... » Cf. *ibid.*, XXV, 46 : c. 1330 ; *De Musica*, l. VI, XV, 50 ; XVI, 51-55 : XXXII, 1189-1191.

pérance, justice[1]. Ici-bas, nous avons affaire aux créatures ; nous avons besoin de différentes vertus pour régir la multitude de nos activités qui constituent la trame de notre vie présente : « *Omnia quippe agenda complectitur virtus*[2]. »

Nos vertus, demeurant dans l'intime de notre être, ressemblent à une armée de serviteurs dévoués au Seigneur Jésus, qui habite notre âme ; et par elles, les membres extérieurs exécutent les ordres de la volonté soumise au Christ[3]. Par les vertus, non seulement l'homme règle sa conduite personnelle, mais encore il s'adapte aux exigences de son milieu social[4] ; ainsi les vertus méritent d'être appelées « les méthodes du bien vivre », « *artes bene vivendi*[5]. » Réglant l'usage des biens particuliers, elles ont leur fonction spéciale, différente de la charité. Le précepte d'aimer Dieu et d'aimer le prochain pour Dieu n'a pas pour mission de faire disparaître les autres préceptes, mais, au contraire, de les réaliser, de les parfaire :

1. *Epist. CLV*, III, 12 : XXXIII, 671 : «... ubi (in vita vere beata) jam nec prudenter discernantur a bonis mala, quae non erunt ; nec fortiter tolerentur adversa... Una tibi virtus erit... Dicatur hæc et prudentia, quia prospectissime adhærebit Bono quod non amittatur ; et fortitudo... »

2. *De Civ. Dei*, l. IV, XXI : XLI, 128.

3. *In Ep. Jo., VIII*, 1 : XXXV, 2035-2036 : « Qui Deum laudat lingua, non semper potest ; qui moribus Deum laudat, semper potest. Opera misericordiæ, affectus caritatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper hæc tenenda sunt... ...quia intus sunt omnes istæ virtutes quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare ? Quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua. Quo modo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet ; sic Dominus Jesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est, in mente per fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis... ...per has virtutes invisibiles moventur membra visibiliter ; pedes ad ambulandum ; sed quo ? Quo moverit bona voluntas quae militat bono imperatori. Manus ad operandum ; sed quid ? Quod jusserit caritas, quæ inspirata est intus a Spiritu sancto. »

4. *De Trin.*, l. XII, XIV, 21 : XLII, 1009 : « Virtutes ipsæ quibus recte vivitur,... per quas hæc vita misera sic gubernetur, ut ad illam quæ vere beata est perveniatur æternam. »

5. *De Civ. Dei*, l. XXII, XXIV, 3 : XLI, 789 : «Artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem, quæ virtutes vocantur. »

« *Perficiantur et consummentur, non consumantur*[1]. » On voit donc combien l'erreur quiétiste est loin de la pensée augustinienne.

c) *Vraies vertus sociales*

Nous avons parlé jusqu'ici des vertus en général, car toutes ont ceci de commun qu'elles visent la vraie perfection spirituelle du sujet qui les exerce. Mais Augustin sait mieux que personne que notre bien spirituel personnel n'est pas le seul bien spirituel auquel nos vertus aient à s'intéresser. Parmi nos vertus, certaines sont essentiellement sociales, c'est-à-dire ordonnées à régler nos rapports avec le prochain ; et si, par suite, le suprême bien de notre prochain est lui-même d'ordre spirituel et surnaturel, nos vertus sociales ne seront elles-mêmes « vraies » qu'à la condition de s'orienter directement ou indirectement au service de ce bien véritable et complet de notre prochain.

Ces principes sont particulièrement intéressants à étudier quand il s'agit de cette vertu, « sociale » entre toutes, que saint Thomas appellera la « justice générale », et qui a pour fonction d'incliner les gouvernants ou les citoyens à rendre à la société civile le service qu'ils lui doivent. L'idée que saint Augustin se fait des devoirs d'un prince ou d'un fonctionnaire chrétien est, à ce point de vue, le complément naturel de sa théorie des vraies vertus.

Dans son *De Civitate Dei*, où il décrit les devoirs de l'empereur chrétien, Augustin demande que celui-ci se serve de son pouvoir pour étendre le culte de Dieu[2]. Ailleurs,

1. *Enarr.* 2ª *in Ps. XXXI*, 5 : XXXVI, 261. Expliquant la parole de l'Apôtre : « Finis præcepti est caritas de corde puro... », Augustin dit : « Non enim hic finem præcepti dicit, quo quasi pereant præcepta ; sed quo perficiantur et consummentur, non consumantur. »

2. *De Civ. Dei*, l. V, xxiv : XLI, 171 : « Si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt... »

il traite *ex professo* des vertus sociales d'un fonctionnaire chrétien. C'est une réponse donnée, en 414, à Macédonius, vicaire de l'Empereur en Afrique[1]. Saint Augustin lui explique que le vrai bonheur de l'homme ne consiste pas dans les *virtutes animi* des Stoïciens, et que la vraie vertu ne s'obtient pas sans le secours de Dieu[2]. Nous devons donc demander à Dieu et la vertu pour triompher des maux de cette vie et la félicité éternelle dans l'autre. Cette grâce, nous nous la souhaitons à nous-mêmes ; nous la désirons aussi pour l'État dont nous sommes citoyens. Car le véritable bonheur d'un État ne se procure pas autrement que le véritable bonheur d'un individu. « *Non enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo*[3]. »

Ainsi les vertus sociales ne sont vraies que si, non contentes de viser le bien éternel du sujet, elles visent aussi le bien éternel du prochain. Ce principe établi, l'application est facile, sinon en pratique, au moins en théorie. « *Itaque si omnis prudentia tua..., id laborat, id nititur, ut hi quibus vis ut bene sit salvi sint corpore... ; ita non erunt veræ virtutes tuæ, sicut nec istorum beatitudo... Si quælibet, inquam, administratio tua illis quas commemoravi instructa virtutibus, hoc intentionis fine determinatur, ut homines secundum carnem nullas iniquas molestias patiantur, nec ad te existimas pertinere, quo istam quietem, quam præstare niteris, referant, id est... quomodo Deum verum, ubi est quietæ vitæ omnis fructus, colant, nihil tibi prodest ad vitam vere beatam tantus labor*[4]. »

Il ne suffit donc pas à un fonctionnaire chrétien d'ordonner subjectivement ses vertus sociales à Dieu, et de remplir ainsi son devoir envers Dieu ; il lui faut encore viser par toute sa conduite, — exemples ou activités, encouragements ou menaces, — à ramener au vrai culte

1. *Epist. CLV* : XXXIII, 666-673.
2. *Ibid.*, ch. I et II.
3. *Ibid.*, III, 9 : c. 670.
4. *Ibid.*, III, 10 : c. 670-671.

du vrai Dieu les hommes dont il a la charge, et à subordonner ainsi le bien temporel du peuple à son bien éternel. Ce n'est qu'à cette condition que les saines activités sociales deviennent de vraies vertus, sous l'influence de la grâce qui les fait croître et les parachève pour la vie éternelle[1].

De ces passages, il ressort clairement qu'Augustin ne saurait admettre la théorie de ceux qui, tout en imposant à l'individu l'obligation d'ordonner à sa fin dernière tous ses actes, en tant qu'activités subjectives, refusent pourtant d'attribuer à l'État le devoir positif de tendre par son administration à la félicité éternelle du peuple.

En effet, la société elle-même, pour être vraiment bonne, doit participer, à sa manière, aux conditions des vraies vertus de l'individu. Car la société, être *sui generis*, a le devoir spécifique de diriger, de près ou de loin, toutes ses activités vers la fin dernière, de les rapporter à Dieu. L'individualisme, qui envahit même les domaines de la pensée, a malheureusement trop souvent fait méconnaître ce point de vue strictement social. Pourtant, c'est un point de vue capital si l'on veut saisir les idées vraiment essentielles du *De Civitate Dei* et l'esprit qui anime cette vaste étude de la société spirituelle que constitue l'ensemble des hommes. Ce qui partage l'humanité en deux cités, c'est une différence d'amour : l'amour ordonné par lequel l'homme ramène tout à Dieu et s'assujettit soi-même à lui, engendre la cité céleste ; l'amour pervers, par lequel l'homme ramène tout à soi-même, s'arrogeant ainsi le droit de Dieu, engendre

1. *Ibid.*, III, 12 : c. 671 : « Si enim virtutes quas accepisti, a quo acceperis sentiens, eique gratias agens, eas ad ipsius cultum etiam in tuis istis sæcularibus honoribus conferas, tuæque potestati subditos homines ad eum colendum exemplo tuæ religiosæ vitæ, et ipso studio consulendi, seu fovendo seu terrendo erigas et adducas, nihilque aliud in eo quod per te securius vivunt, velis, nisi ut hinc illum promereantur, apud quem beate vivent ; et veræ illæ virtutes erunt, et illius opitulatione, cujus largitate donatæ sunt, ita crescent et perficientur, ut te ad vitam vere beatam, quæ non nisi æterna est, sine ulla dubitatione perducant. »

la cité terrestre[1]. « *Fecerunt itaque civitates duas amores duo ; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cælestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*[2]. »

Dans cette cité de l'amour pervers, on peut être sûr *à priori* de ne trouver aucune vraie vertu.

Descendons dans les sociétés particulières. Pour qu'une société, pour qu'un peuple soit vraiment vertueux, il faut que soit en honneur chez lui le culte du vrai Dieu, il faut que ses actes soient rapportés à Dieu, selon l'ordre de l'amour. Là où cet ordre d'amour fait défaut, ce n'est plus une société fondée sur des droits reconnus et répondant aux vrais intérêts communs ; et par suite, on pourrait dire en un certain sens que ce n'est plus un peuple, — si l'on entend par peuple, non pas une multitude de bêtes avides des satisfactions du corps ou des sens, mais une société d'hommes qui ont Dieu pour maître et le bonheur éternel pour destinée[3]. Saint Augustin, il est

1. On se gardera d'identifier la cité terrestre avec tout État concret. Cf. GILSON, *op. laud.*, p. 233.

2. *De Civ. Dei*, l. XIV, XXVIII : XLI, 436. — Remarquons qu'au livre XIe du *De Genesi ad litteram*, XV, 20 : XXXIV, 437, saint Augustin annonce son dessein de composer le *De Civitate Dei*, et parle de ces deux amours qui divisent le genre humain : « Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus ; alter socialis, alter privatus ; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem... » L'égoïsme qui ramène tout à soi, n'est-ce pas vraiment un « amor privatus » par essence ? Et la charité qui se donne à Dieu et au prochain sans rien se réserver, constitue par excellence cet « amor socialis ».

3. *De Civ. Dei*, l. XIX, XXIII, 5 : XLI, 655 : « Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati obedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet nisi tantum sibi ; et per hoc in omnibus hominibus ad eamdem civitatem pertinentibus atque obedientibus Deo, animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet ; ut quemadmodum justus unus, ita cœtus populusque justorum vivat ex fide quæ operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum : ubi ergo non est ista justitia, profecto non est cœtus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est hæc populi definitio. Ergo nec respublica est : quia res populi non est, ubi ipse populus non est. »

vrai, accorde qu'on peut définir autrement le peuple, comme « une réunion d'êtres raisonnables qui s'unissent pour jouir paisiblement ensemble de ce qu'ils aiment ». Encore faudra-t-il apprécier chaque peuple d'après l'objet de son amour. Et, en général, une société impie, rebelle aux ordres du vrai Dieu, et, partant, incapable de faire dominer l'âme sur le corps, la raison sur les passions d'une façon correcte et loyale, ne connaît point la justice véritable et ne possède pas de véritables vertus[1].

C'est donc toujours d'après le même principe qu'il faut juger les vertus soit des individus, soit des sociétés, soit du genre humain tout entier.

Conclusion

Le vulgaire et bien des philosophes se contentent de considérer nos actes indépendamment de leur rapport avec la fin dernière et avec la charité et d'appeler « vertus » des actes matériellement conformes aux préceptes moraux. Pour saint Augustin, au contraire, l'acte de vraie vertu, qu'on le considère sous l'aspect de mouvement individuel ou sous celui de service social, implique toujours que notre amour d'un certain bien inférieur nous est dicté et inspiré par la charité, c'est-à-dire par un vouloir pleinement bon, qui l'ordonne à la fin dernière, à l'acquisition par l'homme du souverain Bien. Et c'est pourquoi, dès le début de sa vie chrétienne jusqu'à la fin, il affirme qu'une vertu ne peut être mal employée[2]. Personne ne

1. *Ibid.*, XXIV : c. 655-656 : « Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur : Populus est cœtus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus : profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit... ...Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret justitiæ veritate. »

2. *De Lib. Arb.*, l. III, XIX, 50 : XXXII, 1268 : « Virtutibus nemo male utitur. ...Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus vir-

peut donc douter que la vraie vertu rende l'âme parfaite[1]. Au fond, c'est la grande idée de l'unité de notre vie spirituelle qui guide saint Augustin dans la question qui nous occupe. C'est aussi l'exquise délicatesse de conscience que saint Augustin a dû pratiquer toute sa vie à l'égard de lui-même. Nous sommes loin de ceux qui réduisent l'attitude morale à des actes matériellement accomplis, sans en examiner les rapports avec la finalité suprême de l'agent, et de ceux qui se flattent de posséder de belles vertus, alors qu'elles ne sont peut-être que des contrefaçons.

Gardons-nous donc de nous croire trop tôt en possession de telle ou telle vertu. Aussi est-il bon de purifier toujours davantage notre intention, de chercher toujours la valeur spirituelle dans nos actions les plus ordinaires, de nous efforcer de contempler Dieu dans les créatures, et plus souvent, sans doute, de nous humilier davantage devant Dieu après avoir fait quelque action extérieurement louable, mais peut-être viciée par des intentions moins pures. Partout le danger existe pour un homme charnel, vaniteux ou orgueilleux ; mais rien n'est jamais perdu pour un cœur aimant et humble. Charité et humilité, ces deux thèmes pourraient résumer toute la prédication morale de saint Augustin à ses fidèles d'Hippone.

---

tutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur. » Cf. *Retract.*, l. I, IX, 6 : XXXII, 598 : « ...bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis. »

1. *De Mor. Eccl.*, VI, 9 : XXXII, 1314 : « Nemo dubitaverit quin virtus animam faciat optimam. » Cf. *De Trin.*, l. XIII, VI, 9 : XLII, 1020 : « Propinquat beato, qui bene vult quæcumque vult..... ut etiam in malis sit bonus, et finitis malis omnibus atque impletis bonis omnibus sit beatus. »

CHAPITRE SECOND

Les fausses vertus, positivement mensongères ou simplement décevantes

Ayant établi ce qu'est pour saint Augustin une vraie vertu, examinons les actes qui font penser aux vraies vertus, et qui pourtant n'en relèvent point, n'étant pas ordonnés à la fin dernière, ni inspirés par la charité. L'élément matériel de ces actes a beau coïncider avec celui des actes de vraie vertu, il ne sert en rien à l'acquisition du souverain Bien. Ainsi, tandis que le vulgaire et bien des philosophes appellent ces actes « actes de vertus », saint Augustin y voit des *vertus fausses*, précisément parce qu'ils ne sont pas rapportés à Dieu. Ce défaut peut se produire, à notre avis, de deux manières. Ou l'acte matériellement honnête est positivement ordonné à une fin mauvaise par la volonté de l'agent : il s'agit alors d'une fausse vertu, qui, sous une apparence mensongère voulue comme telle, constitue en réalité un péché proprement dit ; nous parlerons en ce cas de *vertu mensongère*. Ou l'acte s'arrête à un bien particulier sans que la volonté l'ordonne ultérieurement soit à Dieu, soit à une fin mauvaise : il s'agit alors d'une fausse vertu à qui fait défaut simplement son ordination normale, sa finalité suprême, et qui nous déçoit sans que l'agent le veuille ; nous l'appellerons *vertu décevante*.

Nous distinguons donc les *vertus fausses* en *vertus mensongères* et *vertus décevantes*. Sans doute, le langage de saint Augustin n'a pas fait cette distinction ou, du moins, ne l'a pas mise en évidence. De là, croyons-nous, découlent bien des obscurités chez Augustin lui-même et des confusions chez ses commentateurs. Notre distinction nous paraît donc indispensable. Pourtant, qu'on ne se méprenne pas sur son importance. La controverse des « vertus »

entre Augustin et ses adversaires ne porte pas sur l'existence des vertus décevantes chez les païens. Ce n'est pas non plus sur cette distinction que s'appuiera notre essai de solution du chapitre V, lequel ne se contentera pas d'accorder aux païens quelques vertus apparentes parfaitement inutiles à leur salut éternel. Le rôle de la présente distinction est tout simplement de nous aider à mieux saisir, en cette matière, les nuances de la pensée du saint Docteur, et à concilier entre eux des textes qui sembleraient, à première vue, s'opposer.

Les Vertus Mensongères

Parmi les fruits d'une volonté pécheresse, s'il y a des actes qui sont manifestement mauvais, il y en a aussi qui paraissent conformes aux règles des bonnes mœurs, et se confondent extérieurement avec ceux des hommes justes. Le langage vulgaire appelle couramment « vertus » ces actes qui, en tant qu'actes humains, sont de véritables péchés, des vertus fausses que nous appelons mensongères. De ces vertus mensongères, il en est beaucoup que nous rencontrons dans la vie et sous des aspects très variés. Nous allons donc suivre saint Augustin dans ses explications sur la fausseté de ces « vertus », dans ses accusations contre les différentes formes des vertus mensongères, et aussi dans les nuances de sa pensée, qu'il importe de ne pas exagérer.

a) *La fausseté de ces prétendues vertus*

Depuis sa conversion au Christianisme, et même bien avant, Augustin n'a cessé de combattre le Manichéisme, qui érige le mal en réalité physique. Dans l'ordre moral, la malice du péché est essentiellement le désordre de notre volonté, qui se sert des biens pour faire le mal, qui agit

contre l'ordre établi par Dieu, en préférant un bien inférieur au souverain Bien[1]. C'est l'opposé de la vraie vertu, qui est un amour ordonné.

En effet, notre volonté, aidée de la grâce, est capable d'aimer Dieu, d'ordonner son amour du bien particulier à l'amour de Dieu ; mais elle possède aussi le pouvoir terrible de se dresser contre Dieu, de se mettre à la place de Dieu et de rapporter tout à soi-même, soit d'une façon plus grossière par la sensualité sous ses formes innombrables, soit d'une façon plus raffinée par l'orgueil qui varie, se gradue et se nuance à l'infini, depuis la vanité la plus grossière et la plus puérile jusqu'à la plus imperceptible complaisance en soi-même. Sensualité ou orgueil, c'est toujours l'homme qui se recherche soi-même et se refuse à Dieu, s'attache au créé et se révolte contre le Créateur ; c'est le désordre de l'amour, c'est l'amour pervers, c'est la cupidité. « *Ergo aut cupiditate, aut caritate : non quo non sit amanda creatura ; sed si ad Deum refertur, ille amor, non jam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adjuvat sed corrumpit fruentem*[2]. »

Ce principe corrupteur des biens de la nature, qu'on l'appelle « cupidité » selon la terminologie augustinienne, ou « égoïsme » avec les modernes, n'est que la volonté mauvaise. Elle domine les activités du pécheur, les vicie, les prive de toute valeur spirituelle et les souille de toute la malice du péché. « *Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas*[3]. » L'homme dont la volonté est perverse ressemble à un arbre mauvais qui ne peut produire que de mauvais fruits[4], car la volonté perverse vicie toutes les

1. Voir par exemple, *De Civ. Dei*, l. XII, VIII : XLI, 355 : « Deficitur non ad mala, sed male ; id est, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. »

2. *De Trin.*, l. IX ; VIII, 13 : XLII, 968.

3. *Enrichir.* CXVII, 31 : XL, 287.

4. Image évangélique que saint Augustin aime à employer lorsqu'il traite de la grâce et de la volonté humaine.

bonnes qualités naturelles du pécheur[1]. Saint Augustin appelle aussi cette vie de cupidité, « *vivere secundum carnem* », à l'opposé de « *vivere secundum spiritum*[2] » ; ou mieux, « *vivere secundum hominem, secundum seipsum* », et non pas « *secundum Deum, secundum eum a quo creatus est*[3] ». Charité ou cupidité, en d'autres termes, humilité ou orgueil : car vivre selon Dieu, c'est se soumettre à Dieu et obéir à sa volonté, tandis que vivre selon soi, c'est se mettre au-dessus de Dieu[4].

Pour écarter tout de suite de cette formule célèbre « *aut cupiditate, aut caritate* », toute interprétation fausse, telle que l'Église l'a condamnée à plusieurs reprises[5], on doit remarquer que ce dilemme ne vaut rigoureusement que pour l'acte humain réalisé dans sa plénitude, c'est-à-dire pour l'acte par lequel et dans lequel l'homme se décide pour ou contre Dieu. Mais, absolument, le dilemme ne vaut plus pour les actes humains moins complètement réfléchis, qui s'arrêtent au bien particulier et immédiat. Nous verrons saint Augustin admettre dans une certaine mesure la bonté de ces actes qui ne sont ni vivifiés par la charité, ni viciés par la cupidité. Il est donc bien loin de ceux pour

1. *De Civ. Dei*, l. XIV, VI : XLI, 409 : « Interest autem qualis sit voluntas hominis : quia si perversa est, perversos habebit hos motus (tristesse, douleur, etc...) ; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt ». Cf. *ibid.*, IX, 6 : c. 416 : « Omnes affectus istos vita recta rectos habet, perversa perversos ».

2. *Ibid.*, l. XIV, I : c. 403 : « Duo genera humanæ societatis... : una quippe est secundum hominem, secundum carnem, altera secundum spiritum vivere. »

3. *Ibid.*, l. XIV, IV, 1 : c. 407 : « Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo... quia homo ita factus est rectus ut non secundum seipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret, id est, illius potius quam suam faceret voluntatem. » Cf. *ibid.*, XI, 1 : c. 418 : « Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum. »

4. *Ibid.* XIII, 1 : 421 : « Bonum est sursum habere cor : non tamen ad se ipsum, quod est superbiæ ; sed ad Deum, quod est obedientiæ, quæ nisi humilium non potest esse. »

5. Voir spécialement la condamnation des erreurs du Concile de Pistoie, propositions 23 et 24 : De duplici amore. DENZINGER, *Enchiridion* nn. 1523, 1524. Cf. aussi nn. 1038, 1297.

qui tout acte d'un infidèle est un péché proprement dit, même ses premiers mouvements de conversion.

La conformité matérielle aux préceptes moraux, autrement dit l'exécution matérielle des actes de vertu, ne doit jamais être confondue avec la vraie vertu. Il est vrai qu'on voit chez certains hommes l'âme dominer les convoitises du corps et la raison réprimer les vices. Mais si l'âme et la raison n'obéissent pas elles-mêmes à Dieu, cette domination et cette répression ne sont point correctes. Ainsi ces vertus mensongères sont plutôt des vices que des vertus : « *Etiam ipsæ vitia sunt potius quam virtutes*[1]. » Les victoires que remportent de tels individus sur leurs vices manifestes sont dues à d'autres vices secrets. « *Nonnumquam sane apertissima vitia aliis vitiis vincuntur occultis, quæ putantur esse virtutes, in quibus regnat superbia et quædam sibi placendi altitudo ruinosa*[2]. Ces prétendues vertus ne sont que pailles qui nourrissent le feu de l'orgueil, de sorte que plus ces hommes maîtrisent leurs passions, voire la douleur, plus ils sont gonflés d'orgueil[3].

1. *De Civ. Dei*, l. XIX, xxv : XLI, 656. Nous reproduisons en entier ce texte très important. « Quamlibet enim videatur animus corpori, et ratio vitiis laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus præcepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina, veri Dei nescia nec imperio subjugata, sed vitiosissimis dæmonibus corrumpentibus prostituta ? Proinde virtutes quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsæ vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc veræ et honestæ putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur ; etiam tunc inflatæ ac superbæ sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. Sicut enim non est a carne, sed supra carnem, quod carnem facit vivere, sic non est ab homine sed super hominem, quod hominem facit beate vivere. »

2. *De Civ. Dei*, l. XXI, xvi : XLI, 730. Le texte continue : « Tunc itaque victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur, quem nisi Deus ipse non donat, nec aliter nisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum. »

3. *Ibid.*, l. XIV, ix, 6 : c. 416, 417 : « ...qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi

Une pareille vertu, l'impassibilité des Stoïciens, par exemple, étouffe la nature humaine plutôt qu'elle ne la perfectionne. Il vaut infiniment mieux accepter quelque douleur ou quelque tristesse et les supporter avec charité et humilité. C'est là la vraie vertu, tandis que l'endurance orgueilleuse ne saurait l'être[1]. Ainsi, sans la charité, les bonnes œuvres sont transformées en péchés. Certes, l'intégrité virginale a plus de valeur que la chasteté conjugale, quand on les compare dans l'abstrait ; mais dans le concret, une femme catholique, même remariée, l'emporte sur une vierge vivant dans l'hérésie, puisque l'une ira au ciel et que l'autre n'y trouvera pas de place[2].

b) *Les différentes formes des vertus mensongères*

Après ces explications sur la fausseté des vertus mensongères, examinons-les sous leurs différentes formes. Grâce aux sophismes de Julien d'Eclane, le plus subtil des trois

et elati sunt, ut hoc ipso in eis sint majores tumores, quo minores dolores. »

1. *Ibid.* n. 4 : c. 414 : « Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus ut ea quæ vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur istæ affectiones, quando ubi oportet adhibeantur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere ? » Cf. *Contra duas Epist. Pelag.*, l. III, v. 14 : XLIV, 598 ; dans ce long et pathétique passage, Augustin décrit ceux qui se damnent avec des mœurs fort louables, mais sans la vraie foi en Dieu, et ceux qui, ayant des mœurs moins bonnes que les premiers, se sauvent pourtant par cette foi qui opère par la charité. L'expression y semble un peu excessive, mais la vérité de fond ne peut être contestée.

2. *C. duas Ep. Pel.*, l. III, v. 14 : XLIV, 598 : « Sine ipsa vero etiam quæ videntur bona opera in peccata vertuntur... Et fit propter hanc maximam differentiam ut cum, dubitante nullo, perseverans virginalis integritas conjugali castitate sit potior ; tamen mulier etiam bis nupta catholica professæ virgini hæreticæ præferatur, nec ita præferatur, ut ista melior sit in Dei regno, sed ut illa ibi non sit omnino. » Cf. *De Sancta Virginitate,* VIII, 8 : XL, 400 : « Neque enim et ipsa quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur. » Et *ibid.*, XI, 11 : c. 401 : « Nec nos hoc in virginibus prædicamus quod virgines sunt ; sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines. »

principaux défenseurs du Pélagianisme[1], qui cherche partout des « vertus » pour démentir la thèse d'Augustin, nous possédons de celui-ci des explications très nettes quoique dispersées.

Vices qui ressemblent aux vertus

Écartons d'abord des vices qui ressemblent aux vertus. Ne nous laissons pas tromper par l'apparence de ces vices. Ne confondons pas l'entêtement, par exemple, avec la constance, ou l'astuce avec la prudence. « *Quæ finitima videntur et propinqua virtutibus, cum absint ab eis quam longe absunt a virtutibus vitia. Nam sicut constantia est virtus cui contraria est inconstantia : vitium est tamen ei quasi finitimum pertinacia quæ constantiam videtur imitari... ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate sed quadam specie fallente, similia ; sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia...*[2] » Ces paroles d'Augustin sont claires et personne ne discutera leur justesse.

« *Vertus* » *épicuriennes, visiblement viciées par une fin mauvaise*

Les Épicuriens de doctrine ou de conduite ne cherchent le bonheur que dans les plaisirs des sens. S'ils pratiquent quelques actes d'apparence bonne, c'est uniquement pour se procurer davantage de jouissances. A la suite des philosophes, saint Augustin nous a laissé une description de ces vertus épicuriennes. La volupté commande aux quatre vertus cardinales. « *Quæ* prudentiæ *jubeat, ut vigilanter inquirat quomodo voluptas regnet et salva sit ;* justitiæ *jubeat, ut præstet beneficia quæ potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias, nulli faciat injuriam ne offensis legibus voluptas vivere secura non possit ;* fortitudini *jubeat, ut, si dolor corpori acciderit, qui non*

1. Voir *C. Jul.*, l. IV, III : XLIV, 743-755.
2. *Ibid.* III, 20 : c. 748-749.

compellat in mortem, teneat dominam suam id est voluptatem fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget præsentis doloris aculeos ; temperantiæ *jubeat, ut tantum capiat alimentorum, et si qua delectant, ne per immoderationem noxium aliquid valetitudinem turbet, et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendatur*[1]. » Qui pourrait approuver une telle conduite qui déshonore l'idée même de vertu ? Augustin est toujours très sévère à l'égard de ces hommes qui font des vertus les esclaves de la volupté[2].

Moins pervers que ces Epicuriens, les saltimbanques, les athlètes s'abstiennent de tout plaisir en vue d'acquérir des couronnes périssables[3] ; les avares pratiquent un semblant de prudence, de courage, de tempérance, de justice, pour augmenter ou conserver leurs richesses[4]. Tous ces gens-là mettent leurs bonnes œuvres, leurs bonnes qualités au service de quelque passion, de quelque chose de créé. Or, une vraie vertu ne peut servir que Dieu ; et une « vertu » qui sert autre chose que Dieu, ne peut être vraie. « *Absit autem ut virtutes veræ cuiquam serviant, nisi illi vel propter illum, cui dicimus : Deus virtutum, converte nos. Proinde virtutes quæ carnalibus delectationibus vel quibusque commodis vel emolumentis temporalibus serviunt, veræ prorsus esse non possunt.*[5] »

1. *De Civ. Dei,* l. V, xx : XLI, 167.
2. *C. Jul.,* l. IV, iii, 21 : XLIV, 749.
3. *Ibid.,* n. 18 : c. 746 : « ...ut continentiam tam magnam virtutem... etiam choraulas et hujus modi turpes infamesque personas habere contendas. Hi enim quando in agone decertant, ab omnibus continent, ut corruptibilem coronam accipiant : a cujus tamen vana cupiditate non continent. Hæc enim cupiditas vana ac per hoc prava, vincit in eis et frenat alias pravas cupiditates. »
4. *Ibid.,* n. 19 : c. 747 : « An placet tibi (Juliane) ut veras virtutes avarorum esse dicamus, cum lucrorum vias prudenter excogitant, cum pro acquirenda pecunia sæva atque aspera multa fortiter tolerant, cum varias cupiditates quibus sumptuose vivitur temperanter sobrieque castigant, cum abstinent ab alieno et de suo sæpe contemnunt, quod videtur ad justitiam pertinere, ne jurgiis et judiciis plura consumant ? » — Cf. *ibid.,* n. 18.
5. *Ibid.,* n. 21 : c. 749.

« *Vertus* » *viciées par l'amour de la gloire humaine*

Pour se moquer des Épicuriens, les Stoïciens imaginent un tableau où la Volupté, assise sur un trône, se fait servir par les vertus attentives à ses gestes et empressées à ses ordres. Certes, rien n'est plus répugnant pour une conscience honnête que ce tableau-là. Mais, à supposer que la Vanité prenne la place de la Volupté et asservisse les vertus, le tableau serait-il moins laid ? Non, répond saint Augustin. « *Non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur ubi virtutes humanæ gloriæ serviant. Licet enim ista gloria delicata mulier non sit, inflata tamen est, et multum inanitatis habet. Unde non ei digne servit soliditas quædam firmitasque virtutum ut nihil provideat prudentia, nihil distribuat justitia, nihil toleret fortitudo, nihil temperantia moderetur, nisi unde placeatur hominibus et ventosæ gloriæ serviatur*[1]. » Quant aux vraies vertus, c'est Dieu qu'elles servent et non point la vanité. « *Ipsa est vera et sola dicenda virtus quæ non militat typho, sed Deo*[2]. » Sans doute, l'amour de la gloire humaine est un vice moins grossier que la recherche de la volupté[3], mais les actes motivés par cet amour désordonné n'en sont pas moins viciés et ne méritent pas le nom de vertu[4]. Du reste, c'est à ce titre que nous verrons Augustin accuser de fausseté les vertus des Stoïciens et des anciens Romains.

1. *De Civ. Dei*, l. V, XX : XLI, 167.
2. *Sermo CCLXXXV*, I : XXXVIII, 1293.
3. *De Civ. Dei*, l. V, XIII : XLI, 158 : « ...pro uno vitio, id est amore laudis, pecuniæ cupiditatem et multa alia vitia comprimentes... Verumtamen qui libidines turpiores, fide pietatis impetrato Spiritu sancto et amore intelligibilis pulchritudinis, non refrenant, melius saltem cupiditate humanæ laudis et gloriæ, non quidem jam sancti, sed minus turpes sunt... »
4. *Epist. CLXIV* (écrite en 415), II, 4 : XXXIII, 710 : « Quæ quidem omnia quando non referuntur ad finem rectæ veræque pietatis, sed ad fastum inanem humanæ laudis et gloriæ, etiam ipsa inanescunt quodam modo steriliaque redduntur ; verumtamen quadam indole animi ita delectant ut eos in quibus hæc fuerunt, vellemus... ab inferni cruciatibus liberari. »

« *Vertus* » *qu'on prétend pratiquer pour elles-mêmes*

Les « vertus » que les Stoïciens prétendent pratiquer pour elles-mêmes et dont nous parlons ici, sont à distinguer, d'une part, d'avec les vertus décevantes, qui sont *en réalité* pratiquées pour elles-mêmes, la volonté s'arrêtant à un bien particulier sans aller plus loin, et, d'autre part, d'avec les vertus qui *paraissent* pratiquées pour elles-mêmes, mais qui en réalité, sont pratiquées par amour du souverain bien moral, en vue de la perfection totale, qui n'est autre chose que l'amour de Dieu. Il s'agit ici des actes de la volonté qui se complaît dans les biens moraux particuliers et refuse volontairement de les ordonner au souverain bien, à Dieu. Telle est pour saint Augustin la doctrine des philosophes autres que les Platoniciens.

Les philosophes disent souvent que les vertus sont à rechercher pour elles-mêmes. Saint Augustin nous rapporte leur définition, leur classification des différentes vertus et aussi leur conclusion : « *Hæc omnia propter se solum, ut nihil adjungatur emolumenti, petenda sunt*[1]. » Pour Varron, la vertu, cet art de vivre qu'enseigne la science et qui est le plus excellent des biens de l'âme, est à désirer pour elle-même, tout comme les « *prima naturæ* ». La vertu recherche ces biens essentiels de la nature, tels que la santé ou l'intelligence, pour eux-mêmes ; mais en même temps, elle se recherche elle-même. Elle use de ces biens comme elle use de soi, dans le but d'y trouver ses délices et sa joie[2]. Ainsi les philosophes s'efforcent de mettre le souverain bien de l'homme, ici-bas, dans les vertus de cette vie.

1. *De Div., Quæest. 83*, q. xxxi, 2 : XL, 21.
2. *De Civ. Dei*, l. XIX, iii, I : XLI, 626 : « Proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei (animæ et corporis) bonis constare dicit (Varro). Ac per hoc prima illa naturæ propter se ipsa existimat expetenda, ipsamque virtutem quam doctrina inserit velut artem vivendi, quæ in animæ bonis est excellentissimum bonum. Quapropter eadem virtus, id est, ars agendæ vitæ, cum acceperit prima naturæ, ..., omnia propter se ipsam appetit, simulque etiam se ipsam : omnibusque simul et se ipsa utitur, eo fine ut omnibus delectetur atque perfruatur. »

Il y a là, répond saint Augustin, une grande erreur de jugement. Car, en réalité, la pratique des vertus est souvent une lutte fort pénible, non seulement à cause des obstacles extérieurs, mais surtout à cause de nos propres penchants au mal[1]. Les philosophes, en exposant leurs théories du bonheur, ou même en prônant le suicide, ne peuvent supprimer les malheurs de ce monde. Les vertus elles-mêmes sont donc des témoins d'autant plus fidèles de nos misères, qu'elles travaillent davantage à nous prémunir contre les dangers et les peines. « *Quanto majora sunt adjutoria contra vim periculorum, laborum, dolorum, tanto fideliora testimonia miseriarum*[2]. » Donc, pratiquer les vertus pour les vertus, c'est tout simplement fausser le sens de notre vie, puisque les vertus ne sauraient être notre souverain bien.

Mais mettre ainsi son bonheur suprême dans la vertu même, n'est pas seulement tomber dans une illusion : c'est aussi pécher par orgueil, par complaisance en soi-même. Quand on le fait, on méprise sans doute le jugement et la louange des hommes, mais on se complaît en soi, à cause de ses bonnes œuvres, de ses belles qualités[3]. De fait, de toutes les créatures, aucune n'est plus noble qu'une nature raisonnable. En conséquence, une âme belle se complaît et s'aime bien plus qu'elle n'aime toute autre créature ou ne s'y complaît. Mais combien cette complaisance est dangereuse et pernicieuse ! L'âme se gonfle d'orgueil, tant qu'il ne lui est pas donné, pour reconnaître son néant et s'humilier, de voir le Bien suprême et immuable qu'elle ne contemplera que dans l'autre vie[4].

1. *Ibid.*, IV, 3 : c. 628 : « Porro ipsa virtus... quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus ; nec alienis sed plane nostris et propriis. »
2. *Ibid.*, n. 5 : c. 631.
3. *Ibid.*, l. V, XX : c, 167 : « Nec illi se ab ista fœditate defenderint qui, cum aliena spernant judicia velut gloriæ contemptores, sibi sapientes videntur et sibi placent. Nam eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo quodam humanæ subditur laudi ; neque enim ipse qui sibi placet, homo non est. »
4. *C. Jul.*, l. IV, III, 28 : XLIV, 752-753 : « ...nihil est in creaturis, quod attinet ad institutarum divinitus merita naturarum,

Qu'on ne dise pas que ces « vertus » sont pratiquées uniquement pour elles-mêmes, sans aucune visée ultérieure ; et qu'ainsi elles ne prennent pas sans doute une valeur éternelle, mais n'en sont pas moins vraies, n'étant viciées par rien. Car, s'il existe, en effet, des vertus décevantes dont nous parlerons bientôt, du moins ne doit-on jamais ériger en principe que notre volonté puisse être parfaitement bonne, tout en s'arrêtant sciemment à un bien particulier et en refusant de le rapporter à Dieu. Ce n'est rien moins que se révolter contre Dieu. Notre volonté, du fait qu'elle s'exerce en parfaite connaissance de cause, ne peut demeurer dans un état neutre entre le bien et le mal. « *Quanquam voluntas mirum si potest in medio quodam ita consistere, ut nec bona nec mala sit. Aut enim justitiam diligimus, et bona est ; et si magis diligimus, magis bona, si minus, minus bona est ; aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis vero dubitat dicere voluntatem nullo modo justitiam diligentem, non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem*[1] ? »

Donc une volonté dont la fin est le souverain Bien, dès lors qu'elle se refuse volontairement à l'aimer pour mettre dans ses propres activités vertueuses l'objet suprême de ses complaisances, se rend coupable ; et une « vertu » qui se refuse ainsi à être rapportée à Dieu, manque à l'ordre essentiel de l'amour et reste étrangère au vrai sens de notre vie. Il n'est pas permis à la créature de se soustraire à son devoir envers le Créateur ; il ne nous est pas non plus permis, sous prétexte de pratiquer la vertu pour elle-même, de nous arrêter à nos « vertus » en refusant de

rationali mente præstantius. Unde fit consequens ut mens bona magis sibi placet, magisque se ipsa delectet, quam quælibet alia creatura. Quam vero periculose, imo perniciose sibi placeat, cum per hoc tumescit typho et morbo inflationis extollitur, quamdiu non videt sicut videbit in fine summum illud et immutabile bonum, in cujus comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu ejus impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed æterno quoque amore præponat : multum est disputando velle monstrare. »

1. *De Pecc. Mer. et Remiss.*, l. II, XVIII, 30 : XLIV, 169.

servir Dieu ou en nous contentant de l'ignorer. « *Quæ aut nulli rei servire volunt, nec ipsæ veræ sunt. Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus*[1]. »

c) *Remarques sur les vertus mensongères*

Plus d'un s'est étonné de la sévérité des jugements de saint Augustin sur ces vertus mensongères qu'il identifie avec les vices et les péchés. D'autres ont exagéré la pensée du Saint et en ont supprimé les nuances primitives. Il convient donc de dissiper quelques équivoques et de montrer la justesse des jugements augustiniens, que nous venons d'exposer, sur les différentes sortes de vertus mensongères.

Si aucune de ces « vertus » épicuriennes, stoïciennes ou autres, n'échappe au reproche de fausseté, leur malice n'est pourtant du même degré. Augustin est loin de mettre sur le même pied les « vertus » instruments de débauche et les « vertus » viciées par la simple vanité. Il vaut beaucoup mieux avoir quelques « vertus » à la façon des Stoïciens, que de n'en point avoir[2]. La conduite des Épuciriens ne peut être approuvée ; tout le monde le reconnaît. Mais les « vertus » de certains philosophes, des anciens Romains surtout, ne paraissent pas à notre Saint dénuées de tout charme[3] ; elles méritent même d'être proposées en exemple aux Chrétiens[4], abstraction faite de leur ordination à une fin mauvaise.

Si tous les actes d'apparence honnête, mais en réalité inspirés par une fin mauvaise, en tant qu'actes de la volonté, sont appelés par saint Augustin de fausses vertus, des péchés, ce n'est point qu'il veuille condamner la moralité objective des actions ordonnées à des fins mauvaises, ni

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 21 : XLIV, 749.
2. Voir par exemple le texte cité à la page 39, note 3.
3. Voir par exemple le texte cité à la page 39, note 4, vers la fin.
4. Voir *ibid.*, au début.

non plus les réalités matérielles dont l'attrait meut la volonté. Il serait manichéen de nier tout caractère de bien à un acte quelconque. Les actes des vertus mensongères sont dépourvus de toute bonté morale ; mais rien n'empêche que leur résultat matériel garde une certaine bonté propre ; et c'est là précisément la différence entre un acte de fausse vertu et un acte dont l'objet matériel même est proscrit par la morale. Le geste de l'aumône possède, en toute circonstance, quelque chose de bon : Augustin ne le conteste pas[1]. Mais chez quelqu'un qui accomplit ce geste en vue d'une fin mauvaise, cette bonté objective de l'aumône, n'étant pas voulue selon sa vraie nature par la volonté de l'agent, le bien réalisé ne saurait, selon saint Augustin, être imputé à la bonté de l'homme, et constitue simplement l'œuvre de Dieu, créateur de tout bien, malgré la mauvaise volonté de sa créature[2].

Nous vivons en société ; et c'est par nos actes extérieurs que nous sommes en contact les uns avec les autres. Sur ce terrain des rapports extérieurs, l'intention intime qui règle notre attitude envers Dieu n'exerce qu'une influence indirecte, et le résultat matériel des fausses vertus peut produire d'heureux effets, à peu près comme celui des vraies vertus. Qu'elle soit motivée par une bonne ou par une mauvaise intention, l'aumône apporte toujours à l'indigent une aide immédiate. Dans notre humanité déchue, trop souvent même, les « vertus » à la manière des Stoïciens ne sont que trop précieuses. Leur présence est toujours préférable à leur absence[3]. C'est ainsi que les vertus civiles

1. Par exemple, *C. Jul.*, l. IV, III, 30 : XLIV, 753-754 : « Non quia per seipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est : sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum. »

2. *Ibid.*, n. 22 : col. 749 : « Possunt ergo aliqua bona fieri non bene facientibus a quibus fiunt. ...Ac per hoc nec ejus fructus iste dicendus est ; ...sed potius bonum opus est illius qui etiam per malos bene facit. »

3. *De Civ. Dei*, l. V, XIX : XLI, 166 : « Eos tamen qui cives non sint civitatis æternæ ...utiliores esse terrenæ civitati quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam. »

des anciens Romains, quoique viciées par l'amour de la gloire, ont servi à la prospérité du grand empire[1].

Il est donc clair que la condamnation des vertus mensongères chez saint Augustin n'est point aussi absolue qu'une lecture superficielle nous porterait à le croire. Mais ses paroles sévères et vigoureuses contre les fausses vertus, qu'il ne craint pas d'assimiler aux vices et aux péchés, ne sont que trop fondées.

Que les « vertus » servantes des passions soient fausses, tout le monde l'admet, et Augustin n'a pas besoin d'y insister. La fausseté des « vertus » qui servent la vanité ou l'orgueil, se dissimule davantage, et le monde se plaît à les regarder comme de véritables vertus, pour s'en vanter ou pour les louer chez les autres, puisqu'il n'en possède pas de vraies ; quiconque pourtant a la vue perspicace, ne peut pas ne pas avouer que la vanité ou l'orgueil ont corrompu ces œuvres matériellement bonnes. Mais les « vertus » qu'on prétend pratiquer pour elles-mêmes, ne serait-il pas exagéré, voire inexact, injuste, de les juger fausses, de les appeler vices ou péchés ?

Rappelons-nous que saint Augustin ne traite pas de la moralité objective de tel ou tel acte. Il considère plutôt l'agent moral dans sa finalité suprême, dans la plénitude de son action. Dès lors, nous l'avons déjà remarqué, se plaire dans des biens moraux particuliers et refuser systématiquement de les ordonner au souverain Bien, de les rapporter à Dieu, n'est-ce pas un amour désordonné, contraire à la véritable perfection morale, un péché d'orgueil contre Dieu ? Penser autrement reviendrait à adopter une morale sans Dieu, à libérer l'agent moral de son devoir essentiel de créature envers son Créateur, à ériger l'homme en dieu. Telle n'est point, certes, la morale de saint Augustin ni d'aucun chrétien vraiment conséquent.

3. *Ibid.*, xv : col. 160 : « Si neque hanc eis (Romanis) terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet (Deus), non redderetur merces bonis artibus eorum, id est, virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. »

Augustin se refuserait même à discuter sur la vérité ou la fausseté des vertus avec quiconque ne croirait pas en Dieu ou à sa Providence[1]. La question n'est donc discutable que pour qui s'obstinerait à adopter un point de vue autre que celui d'Augustin et à interpréter ou critiquer la pensée du grand Docteur selon ses propres définitions. C'est ce qui précisément faisait la faiblesse et la force d'un Julien d'Eclane.

Les Vertus Décevantes

a) *La notion de vertu décevante*

Après les explications sur les vertus strictement « fausses », celles que nous avons groupées sous le titre de vertus *mensongères*, nous avons à parler maintenant d'une autre espèce de « fausses vertus », qui ne méritent pas, elles non plus, le nom de vertus proprement dites, n'étant point ordonnées à la fin dernière, mais dont la fausseté est simplement négative, n'étant pas positivement viciées par quelque mauvaise intention de l'agent. Nous les avons appelées « vertus décevantes », pour les distinguer nettement des « vertus mensongères ». Sans doute, si notre saint Docteur exhorte toujours les chrétiens à pratiquer les vraies vertus, s'il combat souvent les vertus mensongères, s'il parle parfois des vertus dans l'abstrait, il ne s'est arrêté que rarement à ces vertus décevantes. Mais l'idée est partout sous-jacente et la cohérence de la pensée augustinienne suppose cette idée. Quelques textes fameux de saint Augustin, qui embarrassent les uns dans leur refus d'accorder aucune « vertu » aux païens, et que les autres exploitent en sens inverse, doivent, à notre avis, être compris à la

1. *De Mor. Eccl.* vi, 19 : XXXII, 1315 : « Quem (Deum) si qui esse negant, quid ego cogitem quo illis sermone suadendum sit, cum quibus utrum omnino sermocinandum sit, nescio. ...Nunc itaque cum illis mihi res est, qui Deum esse non negant, neque id tantum, sed etiam non ab eo negligi res humanas fatentur. »

lumière de cette distinction pour retrouver leur sens propre et naturel[1].

Écartons tout d'abord une catégorie d'actes d'apparence bonne, mais qui ne méritent pas le nom d'actes de vertu, parce que la part de la volonté y fait totalement défaut et que, par suite, ils ne sont pas de véritables actes humains. Il existe en effet de bonnes qualités qui viennent de notre nature sans que notre volonté ait à faire effort pour les acquérir ou pour les faire agir. Ainsi, intel-

1. Citons comme exemple le fameux texte de la triple « charité » que l'Église même a utilisé pour condamner l'erreur du concile de Pistoie (DENZINGER, *Enchiridion*, n, 1524). Dans son sermon CCCXLIX : XXXIX, 1529-1533, saint Augustin distingue la « charité divine » et la « charité humaine » qui se divise à son tour en « licite » et « illicite ». « Licita est humana caritas, qua uxor diligitur ; illicita, qua meretrix vel uxor aliena. ...Licitam ergo caritatem habete : humana est ; sed, ut dixi, licita est. Non solum autem ita licita, ut concedatur ; sed ita licita, ut si defuerit, reprehendatur. Liceat vobis humana caritate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. Omnia enim ista nomina habent necessitudinis vinculum, et gluten quodam modo caritatis. Sed videtis istam caritatem esse posse et impiorum, id est, paganorum, Judæorum, hæreticorum. » (II, 2 : c. 1530). Il est évident que le mot « charité » est ici assez équivoque et que l'expression de la « charité illicite », cadre mal avec la terminologie habituelle du saint. Mais l'idée de ce passage est tout à fait juste. En dehors de la charité toujours sainte et de la cupidité corruptrice, il y a chez l'homme des actes qui ne relèvent ni de l'une ni de l'autre et qui gardent une certaine honnêteté. C'est bien dans ce sens que l'Église a condamné l'interprétation exagérée de la formule « aut caritate, aut cupiditate ». Mais ce serait non seulement forcer, mais même contredire le sens de ce texte, que d'y voir saint Augustin reconnaître comme vraie vertu cette « charitas humana licita », commune aux chrétiens et aux infidèles, aux hommes et aux animaux. « Adhuc enim videat (homo) cum quibus debet ei esse dilectio ista communis. Amant filios et feræ, amant filios aspides, amant filios tigrides, amant filios leones. Nulla enim bestia est, quæ non filiis suis blande immurmuret. » (*Ibid.*) C'est pourquoi tout chrétien qui pratique les vraies vertus doit tendre à aimer son prochain dans le Christ, avec la charité divine. « Amate filios vestros, amate conjuges vestras, etsi sæculariter. Nam secundum Christum amare debetis, ut secundum Deum illis consulatis, et non in eis nisi Christum diligatis, et oderitis in vestris si Christum habere noluerint. Ipsa enim est caritas illa divina. » (*Ibid.*, VII, 7 : col. 1532).

ligence pénétrante, mémoire vaste et fidèle, caractère doux et paisible, absence de passions violentes, égalité d'humeur : tout cela peut être affaire de tempérament et non de volonté. Si donc quelqu'un est privilégié quant aux dons de la nature, c'est pure munificence de Dieu ; l'homme ne doit pas considérer ces dons comme des vertus, comme les propres acquisitions de sa volonté, et en tirer vanité ou orgueil[1]. Quant aux actes que produisent ces qualités naturelles sans qu'intervienne la volonté, ce sont les fruits des dons de Dieu ; ils sont, eux aussi, à attribuer à Dieu seul.

Voyons maintenant ce que sont les « vertus décevantes » qui, à la différence des qualités purement naturelles, demandent pour exister quelque effort de la volonté libre.

La division des vraies vertus et des fausses vertus (que nous appelons mensongères) peut paraître, dans l'abstrait, complète et absolue, et ne semble pas admettre d'intermédiaire. Ainsi la mentalité rigide des Stoïciens n'a pas voulu reconnaître des degrés différents dans les vertus comme dans les vices : ou corruption totale, ou moralité parfaite. Saint Augustin repousse cette façon simpliste de concevoir la complexité de notre vie[2]. En principe, l'homme doit toujours agir en vue de son souverain Bien pour que son acte soit vraiment digne de lui ; ainsi deux attitudes seulement lui sont possibles : ou se donner, ou se refuser à Dieu ; autrement dit, charité ou cupidité, soumission ou orgueil. Par suite, deux sortes de qualifi-

1. *C. Jul.* l. IV, III, 16 : XLIV, 744-745 : « Quanto, inquam, satius hæc ipsa in eis dona Dei esse fatereris, sub cujus occulto judicio, nec injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii et ad intelligendum quodammodo plumbei, alii obliviosi, alii acuti memoresve nascuntur, ...alii natura lenes, alii levissimis causis ira facillima ardentes, alii ad vindictæ cupiditatem inter utrosque mediocres ; ...alii timidissimi, alii audacissimi, alii neutrum ; alii hilares, alii tristes, alii ad nihil horum proclives... Numquid sibi quisque corpus condidit, et hoc ejus tribuendum est voluntati, quod mala ista naturalia magis minusve perpetitur ? »

2. *Epist. CLXVII*, III, 10 : XXXIII, 736-737 : « ...sententia (Stoicorum) qua dicitur : Qui unam virtutem habuerit, omnes habet ; eique nulla inest, cui una defuerit. »

cations sont seules possibles pour nos activités relatives à la fin dernière positivement déterminée : actes de vertu ou péchés ; et donc vraies vertus ou vertus mensongères dans les cas où l'objet matériel de nos actes se trouve conforme aux préceptes moraux. Mais en réalité, si l'homme peut ordonner ses actes à Dieu sous l'influence de la charité, ou, au contraire, les ordonner sous l'influence de la cupidité à une fin manifestement perverse ou secrètement égoïste, l'homme peut aussi poser des actes qui s'arrêtent à un bien particulier et qui ne sont ultérieurement ordonnés, par une intention consciente et positive, ni à la fin dernière, ni à quelque fin mauvaise. Le bien particulier, de soi, peut et doit être ordonné au souverain Bien pour qu'il devienne bien moral ; mais il peut arriver que l'homme ait seulement le pouvoir d'atteindre ce bien particulier, ou, plus précisément, que l'homme n'ait pas le pouvoir d'ordonner ce bien particulier au souverain Bien.

Un tel fait dénote, au fond, non pas le pouvoir de l'homme, mais bien plutôt l'impuissance de notre nature déchue qui conserve pourtant une certaine bonté, ou, selon le mot de saint Augustin, un reste de l'image de Dieu[1]. Ce n'est donc pas une qualité, une vertu, que de pouvoir s'arrêter à mi-chemin, mais un défaut. Ces actes peuvent néanmoins être produits uniquement par amour d'un bien moral particulier, sans être motivés par aucune fin mauvaise ; ils gardent donc une certaine bonté dans l'ordre moral et présentent une certaine analogie avec les vraies vertus. Cependant, comme ils ne sont pas rapportés à Dieu par la charité, ni ne servent en rien à l'acquisition du bonheur éternel, ils sont infiniment distants des vraies vertus. Aussi parlerons-nous, à leur sujet, de *vertus décevantes*.

b) *Le fait des vertus décevantes*

Mis à part le cas des enfants et des non-adultes de raison, — cas que saint Augustin n'examine pas, puisque

1. *De Spiritu et Littera*, XXVIII, 48 : XLIV, 230. Vide *infra*, pp. 51-53.

la question d'une véritable moralité, bonne ou mauvaise, ne se pose pas pour eux, — tout païen est considéré par notre Saint comme un infidèle proprement dit, comme un véritable pécheur. Celui-ci est dominé par sa volonté mauvaise[1]. Pourtant, Augustin n'en conclut point, comme feront plus tard les Protestants, ou Baius et les Jansénistes, que les actes du pécheur soient nécessairement péchés au sens moderne du mot. Au contraire, il reconnaît l'honnêteté des affections humaines chez les infidèles comme chez les chrétiens[2]. Il parle du changement soudain chez le roi Assuérus, qui, laissant tomber son courroux, accueille Esther avec mansuétude[3]. Il plaint des païens qui ont une bonne conduite, mais qui vivent en dehors de la voie du salut[4]. Sa pensée est encore plus explicite au sujet du jeune Polémon. Ce dernier, porté à l'ivresse *(ebriosum)*, à un moment même où il était en état d'ébriété *(verum etiam tunc ebriosum)*, fut touché par l'exhortation de Xénocrate, résolut de se corriger et vécut sobrement. Augustin voit là le don de Dieu, et non pas l'effort purement humain. Que Polémon reconnaisse à qui il doit sa conversion et adore le vrai Dieu ! Mais, hélas ! On ne voit pas que, délivré de sa passion, il ait été gagné à Dieu. Puisque

1. *De Gratia Christi*, XVIII, 19 : XLIV, 370 : « Quid est homo malus, nisi voluntatis malae, hoc est, arbor radicis malæ ? »
2. Voir ci-dessus, page 47, note 1.
3. Augustin parle de la mansuétude d'Assuérus pour montrer le pouvoir de Dieu, jusqu'à un degré miraculeux, sur la volonté de l'homme. « Vellem ergo diceret iste (Pelagius) nobis, utrum rex ille ad Dominum jam cucurrerat, et ab eo se regi cupiverat, ...nonnisi de arbitrii libertate ; utrum se totum Deo tradiderat, omnemque suam mortificaverat voluntatem, et cor suum in manu Dei posuerat. ...Et tamen convertit Deus et transtulit indignationem ejus in lenitatem. » (*De Gratia Christi*, XXIV, 25 : XLIV, 373-372 ; cf. *Contra duas Epist. Pelag.*, l. I, XX, 38 : XLIV 568). Ce serait donc fort exagéré d'y voir saint Augustin reconnaître à un païen l'acte de vraie vertu. Mais il est évident qu'Assuérus ne pèche point par cette mansuétude divinement inspirée. Au contraire, il a sans doute bien agi dans une certaine mesure.
4. *Sermo CXLI*, IV, 4 : XXXVIII, 777 : « Aliquando et ipsi bene ambulantes, præter viam currunt. Invenies quippe homines bene viventes, et non christianos. Bene currunt ; sed in via non currunt. » Cf. *infra*, p. 103, note 3.

Polémon restait, pour saint Augustin, un infidèle, sa tempérance ne peut être une vraie vertu ; elle n'est qu'une vertu décevante[1].

Outre ces quelques passages et d'autres encore moins explicites, nous possédons heureusement un long développement de l'opuscule *De Spiritu et Littera*[2]. Il est relatif à la parole de l'Apôtre disant que les Gentils accomplissent *naturellement* ce que commande la loi (*Rom.*, II, 14). Après avoir tenté d'autres explications, Augustin admet chez les infidèles mêmes des actes qui ne relèvent pas de vraies vertus, mais que, selon la règle de justice, nous devons louer et non blâmer, « *secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus ; quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem defensionemve mereantur*[3]. » Et ces actes, s'ils ne méritent pas une pleine approbation, n'étant pas ordonnés à la fin dernière et ne servant en rien à l'acquisition du bonheur éternel, n'encourent pas ici le reproche d'être viciés par quoi que ce soit de positif. Ils relèvent donc bien des vertus décevantes dont nous parlons.

Non content de constater simplement le fait, Augustin cherche encore la raison profonde pour laquelle ces Gentils infidèles préfèrent accomplir des actes louables plutôt que

1. *Epist. CXLIV*, 2 : XXXIII, 591 : « Xenocrates Polemonem... de fruge temperantiæ disputando, non solum ebriosum, verum etiam tunc ebrium, ad mores alios convertit. Quanquam ergo ille... non Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriæ liberatus, tamen ne idipsum quidem, quod melius in eo factum est, humano operi tribuerim, sed divino. ...Polemo ergo, si ex luxurioso continens factus ita sciret cujus esset hoc donum, ut eum abjectis superstitionibus Gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens et salubriter religiosus existeret : quod ei non tantum ad præsentis vitæ honestatem, verum et ad futuræ immortalitatem valeret. »

2. *De Spiritu et Littera*, XXVI, 43 XXVIII, 49 : XLIV, 226-231. Ce livre est écrit vers la fin de 412. — Nous y reviendrons au ch. IV.

3. *Ibid.*, XXVII, 48 : col. 229, 230 : « Si autem hi qui naturaliter quæ legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quo Christi justificat gratia, sed in eorum potius, quorum

de s'adonner aux passions mauvaises. C'est, observe-t-il, que dans l'âme de l'homme déchu, l'image de Dieu, c'est-à-dire l'inclination au vrai et au bien, n'a pas été complètement effacée par les souillures des affections terrestres. « *Verum tamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint ; unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere*[1]. » Ainsi, malgré sa volonté infidèle, malgré son impuissance à ordonner ses activités inférieures par la charité, le pécheur peut encore avoir quelque notion, quelque amour du bien moral particulier sans les vicier par une fin mauvaise ; autrement dit, il peut avoir des vertus décevantes.

De même que la loi de la charité, rajeunie dans les âmes sous le Nouveau Testament, n'avait pas été anéantie, mais simplement étouffée, sous l'Ancien ; de même l'image de Dieu, qui se renouvelle par la grâce en ceux qui croient, n'est jamais entièrement effacée par l'impiété chez les pécheurs. En effet, quoique sous le joug du péché, le pécheur demeure toujours un être raisonnable et par suite toujours capable de juger et de faire quelque chose de correct, dont l'attrait créé est proportionné aux forces de la nature humaine[2]. D'ailleurs, comme les justes commettent inévitablement des péchés véniels, les impies ne sont pas dans la nécessité de pécher à tout propos ; et saint Augustin concède que, même chez les plus mauvais,

etiam impiorum, nec Deum verum veraciter justeque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quæ secundum justitiæ regulam... »

1. *Ibid.*, XXVIII, 48 : col. 230.

2. *Ibid.* : « Hoc enim illic (in novo Testamento) scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam, sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat ; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest ...Et ipsi (Judæi) homines erant, et vis illa naturæ inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit ; sed pietas quæ in aliam vit am transfert beatam et æter nam, legem habet immaculatam... »

on trouve presque toujours quelques bonnes œuvres[1], c'est-à-dire quelques vertus décevantes.

Il est donc hors de doute que saint Augustin reconnaît l'existence des vertus décevantes chez les pécheurs infidèles : cela suffit déjà à notre but, puisque nous avons à étudier les « vertus » des païens. Pourtant, nous voudrions suggérer l'idée que des considérations analogues pourraient être faites à l'endroit des pécheurs fidèles, lorsqu'ils agissent avec foi, mais par motif de crainte. C'est un cas intermédiaire entre celui des vertus purement décevantes et celui des vraies vertus. Peut-être concilierait-on plus aisément, de cette façon, les textes d'Augustin en apparence opposés entre eux, sur ces actes à la fois sans mérite par eux-mêmes et pourtant inspirés par la grâce[2].

Peut-être pourrait-on utiliser ces considérations pour envisager le cas des actes des justes imparfaits. D'une part, Augustin reconnaît bien que le renouvellement intérieur du chrétien ne se fait pas d'un seul coup, mais petit à petit[3]. La charité elle-même, et par suite notre perfection

1. *Ibid.* : « Sicut enim non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur : sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. »

2. Le R. P. G. de Broglie fait remarquer dans son cours *De Fine Ultimo*, pp. 36 et 37, que : « Subtilior adhuc est quæstio de actibus quos fidelis facit ex motivo quidem fidei, sed ante infusionem caritatis. Inter quos Augustinus speciatim considerat actus factos ex timore servili, id est, non inspirato per caritatem filiorum. » Le R. P. cite le texte du *In Ep. Jo.* tr. 9, n. 5 : XXXV, 2049 ; et il continue : « Timor ergo ille, juxta Augustinum, habet aliquid boni, et aliquid mali. Et ideo Augustinus de illo timore vicissim loquitur duobus modis valde diversis : 1° Laudatur ipse actus timoris servilis utpote valde utilis ad salutem... 2° Increpatur tamen ipsa voluntas timore ducta... quatenus enim consideratur actus ille *ex parte sui objecti positivi*, nihil habet quod non sit rationabile et utile ; quatenus vero consideratur essentialis *imperfectio illius actus*, manifestat magnam *pravitatem habitualem subjecti*, contra quam optimo jure Augustinus indignatur. »

3. Par exemple, *De Trin.*, l. XIV, xvii, 23 : XLII, 1054 : « Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in baptismo renovatio remissione omnium pecca-

morale, admet bien des degrés[1]. Le pécheur transformé en juste ne ressemble pas au noyé qui, une fois émergé de l'eau, respire tout de suite à pleins poumons ; mais plutôt à l'habitant d'une caverne profonde, qui est éclairé de plus en plus, à mesure qu'il se rapproche de l'ouverture[2]. D'autre part, certains textes de notre Saint semblent bien dire que c'est tout un d'être juste et de faire le bien par charité, d'être pécheur — *fallaciter justi* — et de faire le bien par des motifs vicieux[3]. Il nous semble donc que, pour saint Augustin, il n'y a pas chez le juste d'actes de vertu purement et simplement décevants ; mais que l'influence de la charité peut y être plus ou moins intense et notable ; et, par là, les actes du juste imparfait ressemblent encore parfois par quelque côté à ceux du pécheur, n'étant pas

torum. » Mais la vie intérieure du chrétien « renovatur de die in diem » (*II Cor.*, IV, 16). « In agnitione igitur Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad æterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia ; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere illisque se caritate alligare diligenter insistit. »

1. *De Natura et Gratia*, LXX, 84 : XLIV, 290 : « Caritas inchoata, inchoata justitia est ; caritas provecta, provecta justitia est ; caritas magna, magna justitia est ; caritas perfecta, perfecta justitia est. »

2. *Epist. CLXVII*, III, 13 : XXXIII, 738 : « Hæc similitudo (Stoicorum), ubi stultitia velut aqua, et sapientia velut aer ponitur, ut animus a præfocatione stultitiæ tanquam emergens, in sapientiam repente respiret, non mihi videtur satis accommodata nostrarum Scripturarum auctoritati : sed illa potius, ut vitium vel stultitia tenebris, luci autem virtus vel sapientia comparetur... Non itaque sicut de aquis in aerem surgens, ubi earum summum transierit, repente quantum sufficit inspiratur ; sed sicut de tenebris in lucem procedens, paulatim progrediendo illuminatur. Quod donec plenissime fiat, jam eum tamen dicimus tanquam de abditissima spelunca egredientem, vicinia lucis afflatum, tanto magis, quanto magis propinquat egressui : ut illud quod in eo lucet, sit utique ex lumine quo progreditur ; illud autem quod adhuc obscurum est, sit ex tenebris unde egreditur. »

3. V. g. *Contra duas Epist. Pelag.*, l. III, VII, 20 : XLIV, 603 : « Sic eos littera occidit, aut aperte etiam sibi reos, non faciendo quod præcipit ; aut putando se facere, quod spirituali, quæ ex Deo est, non faciunt caritate. Ita remanent aut aperte iniqui, aut fallaciter justi. »

animés, autant qu'il faudrait, par la charité. Ces questions sont délicates et nous entraîneraient trop loin. Nous ne prétendons point les trancher témérairement, nous nous contentons d'indiquer une solution possible.

c) *La nature des vertus décevantes*

Examinons maintenant la nature des vertus décevantes. Nous remarquerons surtout trois points, la fausseté négative de ces « vertus », leurs heureux effets et leur situation précaire.

Les vertus décevantes, même chez les infidèles, jouissent donc d'une certaine bonté, méritent dans une certaine mesure notre approbation et nos louanges, et sont toujours dons de Dieu, source de tout bien. Néanmoins elles sont infiniment distantes des vraies vertus, avons-nous remarqué, et se rapprochent plutôt des vertus mensongères. Car, les unes et les autres ne coïncident avec les vraies vertus que dans l'élément matériel de leurs actes, et ne servent en rien à l'acquisition de notre souverain Bien. Si les vertus mensongères nous trompent par leur hypocrisie positive, les vertus décevantes nous induisent en erreur parce qu'elles manquent inconsciemment du caractère que devraient avoir des actes humains pleinement corrects. Il y a donc dans ces vertus décevantes une fausseté, non pas positivement voulue certes, mais négative. Du point de vue de la finalité suprême de l'homme, ces actes sont faussés. Et qui plus est, l'impuissance à ordonner ces actes à la fin dernière dénote, sinon l'influence d'une mauvaise volonté habituelle de l'agent, au moins le triste état de la nature déchue. Aussi verrons-nous que saint Augustin n'hésite pas, quand il le faut, à appeler même les vertus décevantes des vices ou des péchés.

Ce que nous avons dit du résultat matériel ou social parfois heureux des vertus mensongères s'applique aussi bien et même mieux aux vertus décevantes. C'est à celles-ci surtout que saint Augustin reconnaît le mérite de quelque récompense temporelle de la part de Dieu, comme furent

les biens terrestres pour les Israélites[1], ou la grandeur de l'empire pour les Romains[2]. Il va jusqu'à attribuer aux vertus décevantes des païens un certain effet de mitigation des peines éternelles[3]. On voit donc que, si Augustin refuse aux vertus décevantes toute valeur pour l'acquisition du bonheur éternel, il leur rend parfaitement justice en ce qui touche leur valeur dans un ordre inférieur.

Mais si les vertus décevantes ne sont pas à condamner d'une façon absolue, il est évident que l'homme doit tendre à pratiquer toujours les vraies vertus, c'est-à-dire, à ne pas s'arrêter avec une conscience à demi éveillée à un bien particulier, mais à le rapporter toujours au souverain Bien par la charité. Avoir des vertus décevantes n'est pas un état idéal ; c'est encore une situation très précaire. Car une pente trop glissante conduit celui qui possède les vertus décevantes à se complaire en elles et à en tirer vanité

1. L'idée est très répandue dans les œuvres de saint Augustin. Voir par exemple *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, l. III, IV, 13 : XLIV, 597 : « Testamentum vetus pertinet ad hominem veterem, a quo necesse est hominem incipere : novum autem ad hominem novum, quo debet homo ex vetustate transire. Ideo in illo sunt promissa terrena, in isto promissa cælestia : quia et hoc ad Dei misericordiam pertinuit, ne quisquam vel ipsam terrenam qualemcumque felicitatem, nisi a Domino creatore universitatis putet cuiquam posse conferri ». Notons d'abord que les hommes vivant *sous* l'Ancien Testament ne sont pas nécessairement *de* l'Ancien Testament : nous en parlerons au chapitre suivant. Ces Israélites charnels ne connaissaient pas Dieu comme leur Bien spirituel, mais seulement comme l'auteur de leurs biens temporels. C'était l'enfance de la nature humaine, moment nécessaire dans le développement du genre humain : « a quo necesse est hominem incipere. » Leur observation de la Loi, sans l'Esprit de la charité, ne saurait mériter le salut éternel ; mais Dieu leur accordait, et même s'était engagé à leur accorder, des biens temporels, comme récompense de leurs œuvres imparfaitement bonnes, c'est-à-dire de leurs vertus apparentes.

2. Il nous semble plus juste d'interpréter beaucoup de textes de saint Augustin sur les « vertus » des anciens Romains, dans le sens des vertus décevantes, souvent viciées après coup par la vanité ou la complaisance en soi-même. Nous en parlerons plus en détail au ch. IV.

3. Nous discuterons le sens de cette « mitigation » au ch. IV.

ou orgueil, et ainsi il les viciera après coup; et à la première occasion où il agira avec réflexion, il fera peut-être les mêmes actes pour des motifs blâmables, si bien que ce ne seront plus alors des vertus décevantes, mais des vertus mensongères, de véritables péchés, si légers soient-ils.

Reconnaissons donc que les vertus décevantes ne constituent point un ordre de choses en lui-même consistant, puisque celui qui s'arrête sciemment aux biens moraux particuliers, qui érige une telle conduite en principe de moralité pour exclure Dieu du domaine de ses actions, mérite tous les sévères reproches que saint Augustin inflige aux vertus mensongères. Car, lorsque l'homme agit en pleine conscience et après une pleine réflexion sur la nature de ses activités, s'il ne rapporte pas ses actes à Dieu et ses « vertus » au bien moral absolu, d'une façon au moins implicite ou pratique, il les rapporte inévitablement à soi-même sous une forme quelconque de cupidité ; il s'arroge ainsi la place de Dieu et se prend pour sa propre fin.

d) *Confirmation de notre explication : le livre du « De Vocatione Gentium »*

Nous avons longuement insisté sur les vertus décevantes parce que nous pensons y voir un point important, quoique obscur, de la doctrine augustinienne sur les « vertus », point qui, malheureusement, a trop souvent passé inaperçu chez les commentateurs, ce qui a empêché de poser clairement le problème des vertus chez les païens. Il nous sera utile d'invoquer le témoignage des disciples immédiats pour mettre en évidence la pensée du maître. L'auteur inconnu du *De Vocatione Gentium* nous est ici d'un précieux secours[1].

1. Cet ouvrage, longtemps attribué à saint Prosper d'Aquitaine, fut écrit par un auteur inconnu vers le milieu du ve siècle. (MIGNE, P. L., t. LI, col. 647-722.) L'auteur tenta d'écarter les interprétations trop rigides des formules de saint Augustin sur la

La volonté de l'homme peut être envisagée sous trois aspects différents. Dans l'état de la déchéance, notre volonté est ou « *sensualis* » ou « *animalis* » ; lorsque la grâce de Dieu nous est accordée par le don du Saint-Esprit, notre volonté devient « *spiritalis*[1] ».

Passons sur l'appétit sensitif qui nous est commun avec les animaux. L'appétit rationnel, cette « volonté animale », est notre volonté, en tant qu'elle procède d'une âme raisonnable mais privée de la grâce de l'Esprit. Cette volonté peut résister aux attraits des sens et modérer ses désirs par les lois de la justice et de l'honnêteté ; et ces actes méritent d'être loués et ornent la vie présente, quoique indignes de la récompense éternelle, faute d'être rapportés à Dieu. « *Quæ (voluntas animalis) priusquam Spiritu Dei agatur, etiam si supra sensualem motum sese attollere potest, tamen sine summi amoris participatione in terrenis occiduisque versatur. In hac humana ingenia etiam si corporeæ voluptati non turpiter serviant, ut cupiditates suas justitiæ atque honestatis legibus temperent, nihil supra mercedem gloriæ temporalis acquirunt ; et cum præsentem vitam decenter exornent, æternæ tamen beatitudinis præmium non habent ; quia rectas actiones et bona studia sua, non ad ejus laudem atque honorem referunt, a quo acceperunt ut sublimius saperent, et excellentius cæteris enitescerent.*[2] » — C'est donc bien les vertus décevantes dont

grâce. Son premier livre débute par une explication sur les vraies vertus, preuve que l'auteur voyait toute l'importance de bien définir la vertu selon la pensée du Saint, pour aborder ensuite la question de la grâce.

1. *De Voc. Gent.*, l. I, II : L I, 649-650 : « Omni animæ humanæ, quantum intelligere atque experiri datur, naturaliter qualiscumque inest voluntas, quâ aut appetitur quod placet, aut declinatur quod displicet. Hujus voluntatis, quantum ad naturalem pertinet motum ex vitio primæ prævaricationis infirmum, genera sunt duo, secundum quæ voluntas hominis, aut sensualis, aut animalis est. Sed cum adest gratia Dei, accedit ei per donum Spiritus tertium genus, ut possit fieri spiritalis, et per hunc excellentiorem motum omnes affectus undecumque nascentes supernæ rationis lege dijudicet. »

2. *Ibid.*, IV : col. 650-651.

il est ici question : des actes bons et honnêtes, pratiqués pour le bien moral particulier qu'ils contiennent, sans être ultérieurement ordonnés ni au souverain Bien, ni à quelque fin mauvaise. L'auteur se garde de les appeler vertus ; mais il ne craint pas de leur décerner les titres de « *rectas actiones* », de « *bona studia* », réglés par les lois de la justice et de l'honnêteté. Notons bien qu'il s'agit d'une « volonté animale » simple : « *priusquam Spiritu Dei agatur* » ; la volonté est privée, sans faute personnelle du sujet, de la capacité spirituelle, du don de l'Esprit, principe des vraies vertus.

Ensuite, l'auteur traite de la « volonté animale » qui veut rester telle, par refus positif de la vie de l'Esprit. L'homme, tout en connaissant Dieu comme son souverain bien, comme sa fin dernière, ne veut pas pourtant se soumettre à lui ; au contraire, il tire orgueil de ses spéculations sur les choses divines. Ainsi ce que Dieu a donné par la lumière de sa grâce, l'homme le perd par son orgueil, s'écartant du Bien immuable et éternel pour retomber au niveau de sa nature changeante et corruptible[1]. Une telle volonté, remplie d'amour-propre, ne cherche qu'à se complaire en soi, à s'attribuer ce qui appartient à Dieu. S'éloignant de son plein gré de la vie spirituelle que Dieu lui offre, elle corrompt tous les dons temporels de Dieu, pour les transformer en des vices innombrables. « *Cum ergo tales in amorem sui recidunt, et ita sibimet placent, ut totum quod in se laudabile judicant, non ad dona Dei referant, sed sibi vindicent, et studio propriæ voluntatis ascri-*

1. *Ibid.*, col. 651 : « Cum enim quidam non solum ad instituta utilissimarum artium, et doctrinas liberalium disciplinarum, sed etiam ad inquisitionem summi boni aciem mentis intenderint, et invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspexerint ; non agentes tamen gratias Deo, nec confitentes illum sibi esse hujus facultatis auctorem, sed dicentes se esse sapientes, hoc est, non in Deo, sed in semetipsis gloriantes, quasi ad veritatis inspectionem suis studiis atque rationibus propinquassent ; evanuerunt in cogitationibus suis, et quod, illuminante Dei gratia, invenerant, obcæcante superbia perdiderunt, relapsi a superna luce in tenebras suas, hoc est, ab incommutabili atque æterno bono, ad mutabilem corruptibilemque naturam. »

bant, procul ab illa spiritali exsulant voluntate, et nihil in se habent quo ad vitam provehantur æternam, incipientes in semetipsis etiam illa temporalia Dei dona corrumpere, et a bono eorum usu in consuetudinem innumerabilium transire vitiorum[1]. » — Ici, il ne s'agit plus de la « volonté animale » simple, mais de la « volonté animale » coupable; il ne s'agit plus des vertus décevantes, mais des vertus mensongères, de véritables vices, produits par une mauvaise volonté, pour une fin mauvaise. Pour dissiper le malentendu que pouvaient produire les formules sévères de saint Augustin à l'égard des vertus, l'auteur du *De Vocatione Gentium* a, semble-t-il, mis en évidence la distinction à faire pour découvrir la vraie pensée du maître.

Nous avons dit que les vertus décevantes sont plutôt l'apanage des consciences à demi éveillées, et qu'il n'y a plus place pour elles, lorsque l'homme envisage le problème moral dans toute son ampleur. C'est ce que notre auteur exprime par la formule : « *Tanto citius propinquat iniquitati, quanto acrius intenditur actioni*[2]. » Tant que la volonté changeante n'est pas gouvernée par la Volonté immuable, plus on se donne à son action, plus vite on est proche du péché. En outre, les vertus décevantes laissent celui qui les possède dans un état mauvais[3] ; elles ne sauraient jamais tenir la place des vraies vertus pour réparer la chute primitive et opérer le salut[4]. Et, tout modéré qu'il soit, notre auteur ne craint pas, lui non plus, de qualifier les vertus décevantes du nom de péché : « *Sine*

1. *Ibidem.*
2. *Ibid.*, VI : col. 652.
3. *Ibid. paulo infra :* « Quamdiu ergo homini ea placent quæ Deo displicent, voluntas ejus animalis est : quia etiam si in bonis moribus agat, male adhuc vivit, si non in Dei gloriam vivit. Hoc est enim proprium et præcipuum piorum, ut in Domino glorientur, nec se nisi in Deo diligant. »
4. *Ibid.*, VII : col. 653 : « Quia etsi fuit qui naturali intellectu conatus sit vitiis reluctari, hujus tantum temporis vitam steriliter ornavit, ad veras autem virtutes æternamque beatitudinem non profecit. »

cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus Deo sine Deo potest. Qui vero Deo non placet, cui, nisi sibi et diabolo placet[1] *?* » Autrement dit, ces vertus décevantes sont entachées de la malice habituelle du péché, sinon personnel, au moins originel ; et quand l'homme prendra conscience de ses vertus décevantes, s'il ne les rapporte pas à Dieu, fatalement il les rapportera à soi-même, à l'ennemi de Dieu. Aussi les vraies vertus sont-elles réservées à la « volonté spirituelle », ayant pour principe l'Esprit de Dieu[2].

L'auteur du *De Vocatione Gentium* nous apporte donc une preuve manifeste que, dans l'explication des vertus d'après saint Augustin, on ne doit pas négliger cette espèce des vertus décevantes, ni les confondre soit avec les vraies vertus, soit avec les vertus mensongères. Cette négligence ou cette confusion en la matière ont été cause, à notre avis, de bien des malentendus, de bien des obscurités dans l'interprétation de la pensée augustinienne.

Conclusion

Nous avons exposé dans ce chapitre les idées fort nettes de saint Augustin sur les vertus mensongères et essayé d'éclaircir sa pensée sur les vertus décevantes.

Il reste un cas qu'Augustin aurait dû examiner, qu'il aurait probablement traité de chimérique : c'est celui où une « vertu » qui, à première vue, pourrait sembler décevante, serait pourtant, en réalité, une vertu vraie.

Expliquons-nous. Quelqu'un que nous jugeons, d'après nos conceptions à nous, ignorant du vrai Dieu et par suite

1. *Ibid.*, VII : col. 653-654.
2. *Ibid.*, VIII : col. 654-655 : « Totumque quod virtus est, Deus est. Qui si non operatur in nobis, nullius possumus participes esse virtutis ...Homo namque mortalis damnata in Adam origine carnaliter natus, ad spiritalem novi generis dignitatem nisi Spiritu sancto regente non pervenit. »

incapable d'avoir la charité, ne pourrait-il pas, en certains cas, connaître à sa façon et aimer sous quelque forme voilée Dieu, sa fin dernière, son souverain bien[1] ? Autrement dit, dans un acte qui vise un bien moral particulier, l'homme ne pourrait-il pas être inspiré par un amour dominant du bien moral absolu et par le désir de se soumettre à lui ? « L'homme capable de vie morale, a dit excellemment un auteur moderne[2], qui reconnaît à la voix de la conscience une autorité indiscutée, qui reconnaît par conséquent la réalité du bien absolu, du bien auquel tout, au besoin, doit être sacrifié, ne reconnaît-il pas aussi, confusément mais réellement, le vrai Dieu qu'il nomme déjà en nommant le devoir, la conscience, ou l'idéal ? » Saint Augustin lui-même identifie notre amour de Dieu et notre amour de la justice, c'est-à-dire de notre perfection morale[3]. Sous un certain rapport, au moins, Dieu peut donc être conçu comme le souverain bien moral, la justice absolue et subsistante. « *Dominus... justitia est. Non enim tibi fingere debes Deum quasi idolum. Invisibilibus similis est Deus, et ea in nobis sunt meliora quæ sunt invisibilia*[4]. » Ainsi la charité envers Dieu et la poursuite de notre perfection morale ne sont pas deux choses différentes ; et la pratique des vertus est la meilleure preuve de notre amour pour Dieu. Si donc l'homme accomplit un acte de vertu, ayant uniquement en vue la perfection morale dans sa plénitude, pratiquement il ordonne un bien moral particulier au souverain bien moral, il rapporte cet acte de vertu à l'amour de Dieu, il a la vraie vertu. S'il fait tout son possible (et il ne le fera jamais que sous

1. Bien entendu, d'une part, il faut le secours de la grâce, et de l'autre, cet état fort pauvre doit encore son salut au Christ et à son Église, comme nous l'expliquerons au chapitre v.

2. R. P. CLAEYS-BOUÜAERT : Tous les athées sont-ils coupables ? *Nouvelle Revue théologique*, Louvain, 1921, t. XLVIII, p. 180.

3. *Epist. CXLV*, 6 : XXXIII, 595 : « ...ut eamdem diceret caritatem Dei quam dixerat Christi. Et quid est « a caritate Christi », nisi a caritate justitiæ ? » Explications sur le passage de l'*Epître aux Romains* (VIII, 35) : « Quis nos separabit a caritate Christi ? »

4. *Sermo CLIX*, III, 3 : XXXVIII, 869.

l'influence de la grâce), on ne saurait lui imputer de ne pouvoir exprimer les réalités spirituelles en des concepts plus clairs, en des concepts identiques à ceux que nous avons. Il s'agit alors d'une vertu vraiment pratiquée par amour du Bien suprême, à la foncière différence de ceux qui, sous prétexte de pratiquer les vertus pour elles-mêmes, les immolent en réalité à l'orgueil.

Pourtant, saint Augustin n'a jamais envisagé ce type de vertus, ni cette hypothèse qui lui aurait permis d'espérer au moins que fussent vraies certaines « vertus platoniciennes » qui lui inspirèrent toujours une grande sympathie[1]. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? C'est la persuasion qu'il avait de la nécessité de la foi au Christ qui l'en a détourné. Disons mieux : c'est l'absence d'une théorie de la foi implicite au Christ qui l'a empêché de considérer le cas où l'homme, se donnant au souverain bien moral, se donne à Dieu sous l'action de l'Esprit et croit implicitement au Christ, l'unique Médiateur. D'autre part, la controverse entre saint Augustin et les Pélagiens suppose toujours l'identification des païens et des infidèles proprement dits ; or, un infidèle proprement dit, peut-il avoir autre chose que des vertus mensongères, ou tout au plus des vertus décevantes, apparentes et précaires ? Tout cela, nous l'examinerons de plus près dans les chapitres suivants.

Pour le moment, remarquons bien que, si la différence entre les vraies vertus et les fausses vertus, mensongères ou décevantes, est très nette en principe et exclut toute sorte de compromis, cependant le discernement dans les cas concrets est loin d'être aisé. Nous ne pouvons juger

1. Voir de nombreux endroits du *De Civ. Dei*, livres VIII, IX, X. Du reste, saint Augustin s'est manifestement inspiré des idées platoniciennes sur les vraies vertus. « Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem ; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum ». (*De Civ. Dei*, l. VIII, VIII : XLI, 233.) Nous y reviendrons au chapitre IV.

l'acte intérieur d'une volonté étrangère que d'après ce qui est extériorisé, matérialisé. Or, trop souvent, à des intentions foncièrement différentes, peuvent correspondre des actes qui, par leur matière, nous paraîtront exactement les mêmes. S'il ne faut pas affirmer trop vite de vraies vertus en nous, il ne faut pas non plus soupçonner témérairement de fausses vertus dans notre prochain. La charité qui vivifie est invisible ; l'intention de la volonté est tout intime. N'oublions pas que le secret des cœurs appartient à Dieu, et qu'une créature ne peut jamais entrer dans l'intime d'une autre. « *Valde superat vires nostras, hominum occulta discutere*[1] ». Autre chose est donc d'établir le principe, autre chose d'apprécier selon le principe les cas concrets. Nous ne pouvons ni ne devons nous établir juges des consciences des autres. Sans être dupes des apparences, nous devons plutôt dans la vie quotidienne compter sur la sincérité de notre prochain — même si c'est un païen — et sur l'abondance de la grâce, et attribuer volontiers ses bonnes œuvres à de vraies vertus. Mais quand il s'agit d'apprécier théoriquement un acte accompli sans aucune référence à Dieu, notre jugement ne saurait différer de celui d'Augustin.

---

1. *De Civ. Dei*, l. V, XXI : XLI, 16?

CHAPITRE TROISIÈME

Le Christ et les vraies vertus
La nécessité de la foi au Christ

Les vraies vertus doivent se rapporter par la charité à notre fin dernière qui est Dieu : ceci est vrai pour les hommes comme pour les anges[1], c'est-à-dire pour tout être doué de raison, désireux du souverain Bien et capable de la félicité éternelle. Mais pour nous, membres de l'humanité, un élément nouveau intervient dans la réalisation de notre destinée spirituelle. A eux seuls, les principes que nous avons exposés, ne suffisent pas encore à expliquer chez nous l'acquisition des vraies vertus.

Nous appartenons à l'humanité déchue. La Révélation nous enseigne cette déchéance ; et les misères de cette vie nous la manifestent[2]. Puisque avoir les vraies vertus, n'est autre chose qu'ordonner nos activités à la fin dernière, l'homme déchu ne peut les posséder sans avoir été relevé de sa déchéance. Or, la Révélation nous apprend que le salut ne peut venir que du Christ. La conclusion s'impose : nos vraies vertus doivent être en rapport intime avec le Christ.

Saint Augustin n'a jamais négligé cet aspect éminemment réel de l'acquisition des vraies vertus pour l'homme déchu.

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 21 : XLIV, 749 : « Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus ; Deo serviunt in angelis, a quo donantur et angelis. » Cf. *De vera Relig.*, LV, 110 : XXXIV, 170 : « Non enim aliunde sapiens angelus, aliunde homo ; aliunde ille verax, aliunde homo ; sed ab una incommutabili Sapientia et Veritate. »

2. Ici nous n'avons pas besoin de démontrer le fait du péché originel ni de l'expliquer selon saint Augustin. On peut se référer à l'excellent article de M. GAUDEL, dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Péché Originel ;* pour ce qui touche saint Augustin, voir surtout col. 371-402.

Si notre premier chapitre pouvait sembler présenter un ensemble de principes déjà complet, ce n'est que par un défaut inévitable en tout exposé méthodique qui vise à la clarté. Saint Augustin ne sépare pas la considération des vraies vertus de leur rapport au Christ. Il ne part jamais de l'abstrait pour s'appliquer ensuite au cas concret ; tout au contraire, il ne fait de théories morales générales que pour éclairer le cas réel : la tendance de l'humanité *actuelle* à sa fin dernière.

Nous considérerons dans ce chapitre le rôle du Christ dans l'acquisition par nous des vraies vertus. L'humanité déchue a besoin de médiateur pour connaître les vérités salutaires et pour agir comme il convient. Mais comment bénéficier des secours du Médiateur sinon en commençant par croire en lui ? Aussi, la foi au Christ est-elle condition indispensable de notre salut et, par conséquent, de l'acquisition des vraies vertus. Et la raison profonde de cette condition se trouve dans la doctrine du Corps Mystique. Même les anciens justes ont été, aussi bien que nous, membres de ce Corps et justifiés par la foi au Christ. Pour terminer, nous prendrons chez saint Augustin lui-même un exemple de solution concrète, confirmant tout notre exposé sur les vraies vertus.

Besoin du Médiateur

Si Adam innocent, à qui le secours de Dieu était nécessaire pour faire le bien, n'avait pas besoin de la mort du Christ[1], ou tout simplement n'avait pas besoin de média-

1. *De Correpl. et Gratia,* XI, 29 : XLIV, 933 : « Adam non habuit Dei gratiam ? Imo vero, habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat... Ille in illis bonis Christi morte non eguit ; istos (sanctos) a reatu et hæreditario et proprio, illius Agni sanguis absolvit. »

teur[1], l'humanité déchue en a un besoin absolu. Ce besoin se fait sentir doublement : il nous faut le Christ pour connaître Dieu et pour l'aimer comme il convient. Il est d'ailleurs évident que ces deux besoins sont intimement liés entre eux. Mais pour la clarté de notre exposé, nous parlerons d'abord du secours que le Christ apporte à notre intelligence et ensuite de celui qu'il apporte à notre volonté.

La nature humaine, du fait qu'elle est raisonnable, ne peut pas ne pas connaître Dieu tant soit peu, quitte à s'égarer en des erreurs plus ou moins grossières. L'Apôtre accorde cette connaissance aux philosophes païens : « *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* » (*Rom.*, I, 20). C'est en effet le propre de la raison, illuminée sans doute par la Vérité immuable, de monter des choses visibles aux choses invisibles, des faits temporels aux vérités éternelles[2].

1. *Enchiridion*, CVIII : XL, 282 : « Sed cum factus est Adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat. » — Pourtant, qu'on ne conclue pas de ces nombreux textes de saint Augustin, qu'Adam n'aurait été aucunement subordonné au Christ, Verbe incarné. Ce serait confondre, nous semble-t-il, deux questions différentes : celle de savoir si la grâce d'Adam dépendait de la médiation rédemptrice du Christ ; et celle de savoir si en créant et en sanctifiant Adam, Dieu avait en vue de préparer la venue du Christ, de commencer l'exécution d'un unique plan divin, dans lequel figure, comme un de ses éléments, la permission du péché d'Adam. Quand saint Augustin a à défendre la Providence divine, il répète toujours que le dessein de Dieu ne saurait être troublé par la mauvaise volonté de l'homme. Voir, par exemple, *De Civ. Dei*, l. XIV, XI : XLI, 418 : « Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare compulerit ; cum Deus præsciendo utrumque prævenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. » — En tout cas, il est certain que saint Augustin fait du Christ le centre de l'humanité tout entière, — nous le verrons bientôt.

2. *De Vera Relig.*, XXIX, 52 : XXXIV, 145 : « Videamus quatenus ratio possit progredi, a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad æterna conscendens. Non enim frustra et inaniter intueri

Il y a donc des païens qui connaissent Dieu, et même qui en ont une connaissance très élevée. Augustin lui-même n'a-t-il pas beaucoup profité du Néo-platonisme pour parvenir à de hautes idées sur la nature de Dieu ?

Ici nous ne nous demandons pas si cette connaissance est « naturelle » ou « surnaturelle » ; Augustin ne sentait pas le besoin de se poser une pareille question[1]. Nous ne nous demandons pas non plus si cette connaissance peut réellement conduire l'homme au salut[2]. Cherchons plutôt ce que saint Augustin pense de l'utilité de cette connaissance. Avec l'Apôtre, ou plutôt à sa suite, Augustin constate que les philosophes, tout en connaissant Dieu, n'ont pas su lui rendre de vrai culte et sont tombés dans des erreurs insensées[3]. Même les Platoniciens n'ont pas su éviter l'idolâtrie[4]. Combien donc est impuissante la connaissance que l'homme essaie de se donner sur Dieu ! Et encore, il n'est pas impossible que cette connaissance défectueuse des philosophes païens ait bénéficié de quelque lointain apport de la Révélation divine[5]. En tout cas, si les philosophes ont entrevu la patrie où nous devons tendre, ils ignorent complètement le véritable chemin qui y mène[6].

oportet pulchritudinem cæli, ordinem siderum... In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. »

1. Voir GILSON, *Op. laud.*, pp. 185, 186. Cf. la belle étude du R. P. H. DE LUBAC, S. J. : « Remarques sur l'histoire du mot *surnaturel* », dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1934, mars et avril.

2. Augustin aurait répondu par la négative, pour cette simple raison qu'il semble ignorer toute théorie de la foi implicite au Christ. Les théologiens postérieurs ont donc le droit de se montrer moins sévères, pourvu qu'ils s'appliquent à expliquer comment cette connaissance peut contenir une foi implicite au Christ.

3. Voir par ex. *De Civ. Dei*, l. VIII, x, 1 : XLI, 234.

4. *Ibid.* l. X, I, I : c. 277 : Vide *infra*, p. 122, note 5.

5. Voir par ex. *Ibid.* l. VIII, XI : c. 235-236. Il n'est pas impossible, il est même probable, pense saint Augustin, que Platon, durant son séjour en Égypte, s'il n'a pu connaître le prophète Jérémie, ait pourtant connu les livres mosaïques, à l'aide de quelque interprète.

6. *Ibid.* l. X, XXIX, I : c. 307.

Ce chemin unique, c'est le Christ, Verbe Incarné. Tout esprit créé est, par impuissance native, inapte à sonder les secrets du Créateur. A plus forte raison, l'intelligence de l'homme déchu, attirée par les plaisirs des sens, obnubilée par les erreurs et souillée par les péchés, ne pourra-t-elle avoir aucune connaissance satisfaisante des choses divines, des vérités éternelles, si elle ne veut croire d'abord aux faits temporels[1] de l'avènement du Christ, qui nous sont garantis par l'Écriture Sainte[2]. A la suite de la théo-

1. *De Trin.*, l. IV, XVIII, 24 : XLII, 903-904 : « Quia igitur ad æterna capescenda idonei non eramus, sordesque peccatorum nos prægravabant temporalium rerum amore contractæ, et de propagine mortalitatis tamquam naturaliter inolitæ, purgandi eramus. Purgari autem ut contemperaremur æternis, nonnisi per temporalia possemus, qualibus jam contemperati tenebamur. » Cf. *De Civ. Dei*, l. XI, II : XLI, 318 : « Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhærendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantæ felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius homine assumpto, non Deo consumpto, eamdem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter essset homini per hominem Deum. »

2. A peine sorti de l'eau baptismale, Augustin décrit en 388 le chemin par lequel la Providence mène une intelligence humaine à la foi de la Révélation chrétienne. C'est là, croyons-nous, l'expérience personnelle de saint Augustin. Du point de vue de la psychologie comme de la philosophie religieuses, cet admirable passage du *De Moribus Ecclesiæ* mérite d'être lu et relu. « Sed quo pacto sequimur (Deum)quem non videmus ; aut quomodo videmus, qui non solum homines, sed etiam insipientes homines sumus ? Quanquam enim non oculis, sed mente cernatur, quæ tandem mens idonea reperiri potest, quæ cum stultitiæ nube obtegatur, valeat illam lucem vel etiam conetur haurire ? Confugiendum est igitur ad eorum præcepta quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perduci. Versabatur namque, non veritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis. At ubi ad divina perventum est, avertit sese : intueri non potest, palpitat, æstuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur... Ergo refugere in tenebrosa cupientibus, per dispensationem ineffabilis Sapientiæ, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilibus rerum, vocibusque librorum veluti signis temperatioribus veritatis, umbrisque blandiatur. Quid potuit pro salute nostra fieri amplius ? Quid beneficentius,

rie néo-platonicienne de la purification de l'âme, Augustin insiste beaucoup sur la nécessité de nous purifier des choses temporelles inutiles par des choses temporelles utiles : car le remède doit être proportionné à la maladie. « *Inutilia temporalia decipiunt aegrotos, utilia temporalia suscipiunt sanandos et trajiciunt ad æterna sanatos. Mens autem rationalis, sicut purgata contemplationem debet rebus æternis, sic purganda temporalibus fidem*[1]. » Par les faits temporels de la vie du Verbe incarné, nous serons donc conduits à contempler les mystères divins. « *Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporalibus gestis propter nos et per ipsam mundamur ; ut cum ad speciem venerimus, quemadmodum succedit fidei veritas, ita mortalitati succedat æternitas*[2]. »

Mais grâce à un dessein merveilleux de la Providence, il arrive que, par l'incarnation de la Vérité elle-même, l'objet de notre foi durant cette vie mortelle n'est autre que l'objet de notre contemplation dans la vie éternelle. « *Ne fides mortalis vitæ dissonaret a veritate æternæ vitæ, ipsa Veritas Patri coæterna de terra orta est, cum Filius Dei sic venit ut fieret filius hominis et ipse in se exciperet fidem nostram, qua nos perduceret ad veritatem suam... Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret ortus qui maneret æternus, ne alter nobis esset in fide, alter in*

quid liberalius divina Providentia dici potest, quæ a legibus suis hominem lapsum, et propter cupiditatem rerum mortalium jure ac merito mortalem sobolem propagandam, non omnino deseruit ? Habet enim potestas illa justissima, miris et incomprehensibilibus modis, per quasdam secretissimas successiones rerum sibi servientium quas creavit, et severitatem vindicandi, et clementiam liberandi. Quod quidem quam sit pulchrum, quam magnum, quam Deo dignum, quam postremo id quod quæritur verum : nequaquam intelligere poterimus, nisi ab humanis et proximis incipientes veræ religionis fide, præceptisque servatis, non deseruerimus viam quam nobis Deus, et Patriarcharum segregatione, et Legis vinculo, et Prophetarum præsagio, et suscepti Hominis sacramento, et Apostolorum testimonio, et Martyrum sanguine, et Gentium occupatione munivit... » (*De Mor. Eccl.*, VII, 11, 12 : XXXII, 1315-1316.)

1. *De Trin.*, l. IV, XVIII, 24 : XLII, 904.
2. *Ibid.*

veritate[1]. » Notre saint Docteur revient souvent sur cette idée de l'unité du plan divin réalisée par l'incarnation du Verbe[2]. Pour nous donc, si nous voulons connaître Dieu, notre fin dernière, tout se résume dans le Christ, et notre foi temporelle et notre vision éternelle. Et c'est pourquoi le fondement de la foi catholique, c'est le Christ[3].

Cette foi aux faits temporels de la vie du Christ non seulement constitue la nourriture des petits, ou sert d'escabeau pour atteindre la science des choses divines[4] ; mais elle est en réalité, pour nous tous, le seul vrai moyen d'aller à la Vérité. Le Christ par sa divinité est la Vérité elle-même. Et si son avènement dans la chair nous fournit la matière à croire, c'est sa divinité qui nous illumine à l'intérieur de l'âme et nous donne l'intelligence des vérités éternelles[5]. Ainsi, sous l'aspect de la sagesse et de

1. *Ibid.* — Cf. *De Consensu Evang.*, l. I, xxxv, 53 : XXXIV, 1070 : « Ideo Christus mediator... ipse est nobis fides in rebus ortis, qui est veritas in æternis. » C'est aussi un des meilleurs passages où saint Augustin donne l'ensemble de ses idées sur la Providence qui établit notre salut dans la foi à l'avènement temporel du Verbe incarné.

2. Voir par exemple *Enarr. in Ps. CXXIII*, 2 : XXXVII, 1641 : « Credis in Christum natum in carne, et pervenies ad Christum natum de Deo. » — *De Civ. Dei*, l. XI, II : XLI, 318 : « Ut idem ipse sit Deus et homo : quo itur Deus ; qua itur homo. » — *De Utilit., Cred.* xv, 33 : XLII, 89 : « Cum igitur et homo esset imitandus, et non in homine spes ponenda, quid potuit indulgentius et liberalius divinitus fieri, quam ut ipsa Dei sincera, æterna, incommutabilisque Sapientia, cui nos hærere oportet, suscipere hominem dignaretur ? »

3. *Enchir.* v : XL, 233 : « Certum propriumque fidei catholicæ fundamentum Christus est. »

4. *Enarr. in Ps. VIII*, 5 : XXXVI, 110-111 : « Consulitur autem, cum illi quoque nondum capaces cognitionis rerum spiritualium atque æternarum, nutriuntur fide temporalis historiæ, quæ pro salute nostra post Patriarchas et Prophetas ab excellentissima Dei Virtute atque Sapientia etiam suscepti hominis sacramento administrata est, in qua salus est omni credenti : ut auctoritate commotus præceptis inserviat, quibus purgatus unusquisque et in caritate radicatus atque fundatus possit currere cum sanctis, non jam parvulus in lacte, sed juvenis in cibo, comprehendere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, scire etiam supereminentem scientiam caritatis Christi. »

5. Voir notre chapitre v.

la science dont nous avons parlé au chapitre premier, nous pouvons dire que les faits temporels qui concernent l'Humanité du Christ constituent l'objet de notre science, et que la Divinité du Christ nous fait participer à sa sagesse éternelle. C'est pourquoi : « *Scientia nostra Christus est, sapientia nostra idem Christus. Ipse nobis fidem de temporalibus inserit ; ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum ; tendimus per scientiam ad sapientiam. Ab uno tamen eodemque Christo non recedimus*[1]. »

Ainsi entre Dieu et l'homme déchu il faut un médiateur, le Christ, Vérité incarnée, pour que nous puissions connaître les vérités éternelles par la foi au Christ, à sa vie, à ses enseignements, à son Église. Pourtant, remarquons bien l'aspect spécial sous lequel la « foi » est envisagée dans ces textes. Ici ce mot est à comprendre dans son opposition à la vision, à l'intuition, à la « species », à l'expérience directe. Ce n'est pas encore l'idée précise de la foi au Christ ou dans le Christ dont nous parlerons bientôt. C'est la distinction que saint Augustin établit parfois entre *credere Christum (esse)*, croire à l'existence, à la réalité du Christ, et *credere in Christum*, croire au Christ ou dans le Christ[1]. Quelquefois aussi, le mot « *fides* », chez Augustin, vise surtout à exprimer une connaissance fondée sur l'*autorité* d'autrui par opposition à la perception rationnelle individuelle. Ces distinctions ne vont d'ailleurs pas à nier qu'il y ait, chez notre Saint, un étroit rapport entre ces différents sens et qu'il passe de l'un à l'autre sans la moindre gêne. Du reste, il est clair que, pour pouvoir croire au

1. *De Trin.*, l. XIII, XIX, 24 : XLII, 1034.

1. *Sermo CXLIV*, II, 2 : XXXVIII, 788 : « Sed multum interest, utrum quisque credat ipsum Christum, et utrum credat *in* Christum. Nam ipsum esse Christum et dæmones crediderunt, nec tamen in Christum dæmones crediderunt. Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. » — Notons que « croire le Christ » équivaut au latin *credere Christo.*

Christ ou dans le Christ, il faut d'abord croire à l'existence, à la réalité du Christ[1].

* * *

L'homme déchu souffre non seulement d'ignorance dans son intelligence, mais encore de faiblesse dans sa volonté. Il est vrai que, avant l'apparition de l'hérésie pélagienne, saint Augustin se plaît davantage à développer le côté intellectuel de ce que nous recevons du Christ ; volontiers il insiste sur les leçons que nous donne la vie terrestre du Christ, spécialement sur son humilité opposée à l'orgueil des philosophes[2]. Pourtant saint Augustin ne méconnaissait pas le secours que nous apporte le Christ pour accomplir les actes salutaires. Dans ses *Confessions* il donne la raison pour laquelle il n'arrivait pas à s'élever au-dessus des fanges de la volupté ; c'est que son orgueil l'empêchait de chercher sa force dans le Christ. « *Et quærebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te ; nec inveniebam donec amplecterer Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum*[3]. » Depuis sa conversion la vérité du Médiateur unique reste toujours très chère à notre Saint et la vue de tant d'hommes invoquant en vain la médiation d'innombrables et fausses divinités augmente encore son amour pour le Christ. En effet, ayant conscience de sa faiblesse, de son impuissance à se procurer un bonheur qui puisse le satisfaire, l'homme est en quête de médiateur ; et l'absence de tout médiateur le fait désespérer de son salut et par suite le décourage de pratiquer les vertus dans cette vie[4]. Ainsi apparaît encore la nécessité

1. Le problème de la foi est connu pour sa complexité et ses difficultés. Les idées de saint Augustin, très riches et très variées sur ce sujet, mériteraient bien une étude spéciale.
2. Voir v. g., *De Doctr. Christ.*, l. I, x-xiv : XXXIV, 23-24.
3. *Conf.*, l. VII, xviii, 24 : XXXII, 745.
4. *De Trin.*, l. XIII, xx, 24 : XLII, 1034-1035 : « Multi vero immortales se esse posse desperant, cum id quod omnes volunt, id est, beatus, nullus esse aliter possit : ...sed non credendo quod

du médiateur. Or la Révélation nous apprend qu'il n'y a qu'un Médiateur, le Christ[1].

L'hérésie pélagienne a sans doute forcé saint Augustin à creuser davantage le mystère du Christ, à expliciter ce mystère qu'il vivait depuis longtemps. La négation du péché originel, l'attribution à notre volonté d'un pouvoir illimité, ont été d'excellentes occasions de mieux saisir, de mieux exposer le rôle du Christ dans l'œuvre de notre salut et par suite dans l'acquisition des vraies vertus. « Saint Paul a découvert à la lumière de la rédemption, a-t-on écrit tout récemment, le sens profond du mystère du péché originel. La solidarité de tous dans la rédemption du Christ l'a aidé à mieux comprendre la solidarité de tous dans la déchéance d'Adam[2]. » Pour saint Augustin, par contre, nous dirions que c'est plutôt le mystère du péché originel qui l'a aidé à pénétrer davantage le mystère de la grâce dans sa profondeur et dans son étendue. En effet, discutant avec les Pélagiens ou les réfutant, il conclut toujours du fait du péché au besoin de renaître dans le Christ et considère la médiation du Christ surtout dans son rôle rédempteur. Fils d'Adam, pécheurs, nous avons absolument besoin d'un médiateur qui nous réconcilie avec Dieu, qui nous vivifie par le Saint-Esprit. « *Quod ergo per Mediatorem reconciliamur Deo et accipimus Spiritum sanctum, ut ex inimicis efficiamur filii... hæc est* gratia Dei per Jesum Christum *Dominum nostrum*[3]. »

possint, non ita vivunt ut possint. Necessaria ergo est fides ut beatitudinem consequamur, omnibus humanæ naturæ bonis, id est, et animi et corporis. Hanc autem fidem in Christo esse definitam, qui in carne resurrexit a mortuis, non moriturus ulterius : nec nisi per illum quemquam liberari a diaboli dominatu, per remissionem peccatorum. »

1. Saint Augustin répète à satiété le texte de *I Tim.*, II, 5 : « Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. »

2. A. Gaudel, dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. : *Péché Originel :* col. 316.

3. *Enchir.* XXXIII : XL, 249. La formule complète de la grâce, pour saint Augustin, nous paraît être celle-ci : « Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum in Spiritu sancto » (*C. duas Ep.*

C'est donc par le Christ notre Médiateur que nous sommes réconciliés à Dieu, que nous renaissons à la vie spirituelle. Pour faire le bien, nous avons, en outre, un constant besoin d'être secourus par la grâce qui ne nous vient que par le Christ. Contre les Pélagiens qui prétendent que la connaissance de la loi seule nous suffit pour devenir et rester justes, Augustin affirme sans se lasser que, toute seule, la volonté de l'homme ne peut que pécher ; que, seule, la connaissance de la loi naturelle ou de la loi judaïque, ou même du décalogue[1] ne fait qu'attiser la concupiscence et aggraver la culpabilité ; que la lettre sans l'esprit ne sert qu'à tuer l'âme. Pour tendre efficacement à notre souverain Bien, pour faire le bien, il faut que la grâce vienne au secours de notre volonté. « *Accipiat Spiritum sanctum quo fiat in anima ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est... Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet*, si *lateat veritatis via ; et cum id quod agendum et quo nitendum est, cœperit non latere*, nisi *etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis*[2]. » Inutile de nous arrêter sur cet aspect de la doctrine augustinienne, la nécessité de la grâce. Mais comment nous vient un si grand bienfait, le don d'une personne divine, sinon par la foi au Christ ? « *Unde igitur hoc tantum beneficium homini per litteram legis, nisi per fidem Jesu Christi*[3] *?* »

Pel., l. III, VII, 22 : XLIV, 605) ; ou encore : « Amor Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto » (*C. Jul.*, l. IV, III, 33 : XLIV, 756). C'est le résumé de la vie chrétienne ; c'est aussi l'idée vivante du mystère de la Trinité. C'est pourquoi, quand on étudie la doctrine trinitaire de saint Augustin, on gagnerait beaucoup à consulter aussi, ou même principalement, ses prédications et ses écrits sur la grâce, au lieu de s'en tenir uniquement aux raisonnements subtils du *De Trinitate*.

1. *De Spir. et litt.*, XIV, 23 : XLIV, 215. Decalogus quoque occidit nisi adsit gratia.
2. *Ibid.*, III, 5 : col. 203.
3. *Ibid.*, VI, 10 : col. 206.

Nécessité de la Foi au Christ

Nous avons montré le besoin absolu pour l'humanité déchue du Médiateur qui est le Christ. Voyons maintenant, avec saint Augustin, la nécessité de la foi au Christ d'abord pour notre salut en général, ensuite pour nos vertus en particulier.

Pour que notre nature viciée puisse être réparée, secourue par la grâce du Christ, il nous faut d'abord avoir la foi dans le Christ. Cette foi n'est pas une connaissance purement spéculative ou historique, qui par elle-même reste stérile pour le salut ; mais c'est une reconnaissance affectueuse et pratique du Christ comme notre Médiateur, c'est une confiance en lui et en ses secours gratuits. « *Non enim aliquid prosunt syllabæ nominis Christi et sacramenta Christi, ubi resistitur fidei Christi. Fides autem Christi est credere in eum qui justificat impium ; credere in Mediatorem, sine quo interposito non reconciliamur Deo ; credere in eum qui dixit : Sine me nihil potestis facere*[1]. » Cette foi dans le Christ est agissante, féconde en œuvres : « *fides quæ per dilectionem operatur*[2] », tandis que la foi sans œuvres, le *credere Christum (esse)* sans plus, ne saurait être une foi immédiatement salutaire.

Aux prises avec les Pélagiens qui n'ont de chrétien que le nom, et qui cherchent à rationaliser les mystères révélés, à les vider de leur contenu propre pour y mettre quelques notions philosophiques de leur cru, Augustin, dans sa défense des vérités chrétiennes, abandonne de plus en plus les subtiles spéculations de son intelligence, pour ne s'appuyer que sur la Révélation, sur l'enseignement de

1. *Tract. in Jo.*, LIII, 10 : XXXV, 1778.
2. Encore une formule paulinienne souvent répétée par saint Augustin. Voir par exemple, *Enchir.* XXI : XL, 243 : « ...illam viam ...qua imus ad Deum ; quæ via fides est Christi quæ per dilectionem operatur. »

l'Apôtre surtout. Il parlera de moins en moins de la foi au Christ comme moyen de purification intellectuelle, il insistera presque uniquement, à la suite de saint Paul, sur la foi au Christ comme condition indispensable de notre salut. On est loin de l'époque du *De Ordine* ou du *De Vera Religione*. Et il répètera presque à chaque page de ses écrits anti-pélagiens : « *Justus ex fide vivit* », ou encore : « *Sine fide impossibile est placere Deo*[1]. » Notons bien que, lorsque saint Augustin parle de la grâce qui sauve, de la foi qui justifie, c'est toujours de la grâce du Christ, de la foi dans le Christ dont il s'agit ; et non pas de la grâce ou de la foi envisagées dans l'abstrait, sans égard au Christ. C'est un point d'une importance capitale, — et trop souvent méconnu, — pour saisir le vrai sens de la controverse pélagienne.

*
* *

Ainsi la foi au Christ est à la base même de la vie spirituelle. Celui qui n'a pas la foi au Christ, ne saurait avoir la charité, don du Saint-Esprit, et par suite ne saurait aimer Dieu ni faire sa volonté comme il faut ; autrement dit, il ne saurait ordonner toutes ses activités à la fin dernière et posséder ainsi les vraies vertus. « *Ea enim ipsa opera quæ dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt Ita mihi videntur esse, ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam. Nemo ergo computet bona opera sua ante fidem. Ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit*, inten-

1. « Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. » (*Heb.*, XI, 6.) L'on ne peut douter qu'il s'agisse ici de la foi au Christ : qu'on lise au chapitre suivant, le verset 2 : « Auctorem fidei et consummatorem Jesum ». L'idée du chapitre XI est d'encourager les fidèles à supporter, à l'exemple des anciens saints, les adversités présentes en vue de la vie éternelle. Celle-ci ne s'obtient que par la foi au Christ, notre grand Prêtre et Médiateur : telle est l'idée générale de l'Épître.

tionem fides dirigit. *Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit aspiciat, quo lacertos optimæ gubernationis dirigat*[1]. » Et saint Augustin continue à décrire avec beaucoup de pittoresque l'homme qui agit sans la foi. Il est comme un navigateur qui manie la voile avec toute son habileté, sans savoir pourtant où il doit aller. Plus il excelle à lancer son navire, plus il court de danger. Son habileté ne fait qu'accélérer son naufrage. Il vaut mieux qu'un navire s'avance lentement, mais dans la bonne direction : de même, un homme qui piétine, avec la foi, sur le chemin de la vertu, est plus heureux qu'un autre qui court de toutes ses forces, mais hors de la voie. Certes, le mieux est de courir dans la bonne voie. Mais une course aveugle ne sert jamais à atteindre le but[2].

Les vraies vertus résident ainsi dans les bonnes œuvres accomplies avec la foi au Christ, cette foi véritable qui agit par la charité. Ainsi « *justus ex fide vivit* » (*Rom.*, I, 17). Et on peut dire dans ce sens : « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* » (*Rom.*, XIV, 23)[3] ; ou bien : « *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Heb.*, XI, 6). Or les vraies vertus, étant produites par l'amour de Dieu et pour l'amour de Dieu, ne peuvent que plaire à Dieu. Comment, alors, pourraient-elles se trouver dans un homme qui n'a pas la foi au Christ ? Dieu se contredirait lui-même ! « *Absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus. Absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide*[4]. » Chez qui n'a pas la foi, on peut être sûr que les œuvres apparemment bonnes ne sauraient être de vraies vertus. « *Ea quæ videntur opera bona, dicimus non esse vere bona sine fide ; quoniam*

1. *Enarr.* 2ª *in Ps. XXXI*, n. 4 : XXXVI, 259.
2. *Ibid.*
3. Le sens théologique que saint Augustin attribue à ce texte paulinien est correct. Mais sur le terrain exégétique, c'est Julien qui a raison. Voir *De Nupt. et Conc.* l. I, III, 4 : XLIV, 415 ; et plus tard, *C. Jul.*, l. IV. III, 24 : XLIV, 750. C'est de la bonne foi qu'il s'agit ici ; l'Apôtre veut dire que ceux qui agissent contre leur conscience, et dans le cas, ceux qui mangent les viandes sacrées tout en croyant que c'est défendu, pèchent nécessairement.
4. *C. Jul.*, l. IV, III, 17 : XLIV, 745.

VIENT DE PARAITRE :

WANG TCH'ANG-TCHE

LA PHILOSOPHIE MORALE DE WANG YANG-MING

220 pp. de texte et un appendice de 31 pp. donnant les principaux textes originaux en chinois, gr. in-8, 1936 . . . Prix : **60** fr.

Edition spéciale sans l'Appendice des textes originaux en chinois, destinée aux milieux non sinologues .... **40** fr.

Table sommaire des matières : Introduction. Notices bibliographiques. Ch. I. Le milieu et l'homme. — Ch. II. L'immanence de la norme. — Ch. III. La notion de *liang-tche*. — Ch. IV. La réalisation du *liang-tche*. — Ch. V. La pratique de la réalisation. — Ch. VI. L'en-soi du *liang-tche*. — Ch. VII. La culture de l'en-soi. — Ch. VIII. La bonté parfaite de l'en-soi. — Conclusion. Tableau chronologique de la vie de Wang Yang-ming. Lexique des termes techniques. — Appendice des textes originaux.

Wang Yang-ming a exercé une influence capitale sur la pensée chinoise aux XVIe et XVIIe siècles. Les historiens chinois sont unanimes à reconnaître la place centrale qu'il tient dans tout le mouvement philosophique sous la dynastie des Ming. Or, aucune étude sérieuse sur ce philosophe n'avait été faite jusqu'ici dans les langues européennes. Le livre du P. Wang comble donc une véritable lacune.

La personnalité de Wang Yang-ming nous est d'autant plus attirante qu'il est en même temps un philosophe, un littérateur, un chef d'armées et un organisateur des provinces : personnalité unique parmi les grands philosophes. D'ailleurs, sa vie active et tourmentée a été la source de sa pensée, comme elle en a été l'illustration.

Nature ardente et droite, esprit profond et synthétique, Wang Yang-ming nous a donné une philosophie morale : celle de la « réalisation du *liang-tche* » (on pourrait traduire imparfaitement ce dernier terme par « intuition morale »). Combattant l'erreur de ses contemporains qui prétendaient trouver la norme de la conduite morale dans des enseignements venus du dehors, dans des spéculations abstraites, Wang Yang-ming montre que la norme nous est immanente, que cette norme se manifeste à nous tout naturellement (le *liang-tche*), et que l'unique moyen d'atteindre la perfection morale, l'unique devoir moral, c'est la « réalisation du *liang-tche* ». La philosophie de Wang Yang-ming est essentiellement pratique ; mais celà ne l'empêche pas de traiter avec pénétration les problèmes les plus délicats que pose le fait moral, et d'insister toujours sur l'unité de notre esprit malgré la diversité de ses activités. Aussi, avec Wang Yang-ming, saisissons-nous la pensée chinoise en matière de philosophie morale, dans toute son originalité, dans toute sa finesse.

De plus, nous sommes heureux de voir présenter un pareil philosophe par un auteur qui est tout qualifié pour cela. Le P. Wang, aussi habitué à la pensée occidentale que pénétré de la culture de son pays, traite la philosophie du *liang-tche* avec objectivité et clarté, d'une façon synthétique et approfondie, soucieux toujours de situer chaque pensée dans son cadre concret et d'en faire ressortir les moindres nuances. La doctrine pratique de Wang Yang-ming, telle qu'elle est présentée dans ce livre, intéressera non seulement les sinologues, mais même ceux qui, ne sachant la langue chinoise, ont pourtant de la sympathie avec la culture chinoise. Ajoutons que le *Lexique des termes techniques* à la fin du livre sera d'un secours précieux pour l'exacte intelligence de cette philosophie et de tout le mouvement de « l'Ecole de la Norme ».

opera vere bona necesse est Deo placere... profecto quod vere opus est bonum, sine fide non potest esse[1]. »

Pour avoir les vraies vertus il nous faut donc avoir d'abord la foi au Christ ; il n'y a pas d'autre moyen de salut qui puisse en tenir lieu. Saint Augustin s'exprime là-dessus dans son *De Natura et Gratia* (écrit en 415) en des termes nets et tranchants qui pourraient déconcerter un lecteur superficiel. Maintenant toujours son principe que dans la vie présente le salut ne consiste pas en autre chose que dans la possession de la charité et que les vraies vertus méritent comme récompense le bonheur éternel, il oppose aux Pélagiens que, si la nature humaine pouvait se suffire à elle-même pour accomplir la loi et parvenir à la perfection de la justice, elle devrait être entièrement assurée par elle-même de la récompense éternelle, même aux époques et dans les pays où elle était privée de toute foi au Christ. Ainsi Augustin n'admet aucunement que, même dans ce cas extrême, la foi au Dieu créateur tout puissant suffise à l'homme pour mener une vie sainte et accomplir la volonté de Dieu, sans aucune notion du mystère du Christ. Il proteste contre un tel expédient, chimérique à ses yeux, puisque cela renverserait le fondement du Christianisme. « *Quid faciet humana natura, vel quid fecit, quæ vel ante non audierat hoc futurum, vel adhuc non comperit factum, nisi credendo in Deum, qui fecit cœlum et terram, a quo et se factam naturaliter sentit, et recte vivendo ejus impleat voluntatem, nulla fide passionis Christi et resurrectionis imbuta ? Quod si fieri potuit aut potest, hoc et ego dico quod de lege dixit Apostolus : Ergo Christus gratis mortuus est... Si autem non gratis Christus mortuus est, ergo omnis humana natura justificari et redimi ab ira Dei justissima, hoc est, a vindicta, nullo modo potest, nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi*[2]. »

1. *Ibid.*, VIII, 51 : c. 763-764.
2. *De Nat. et Grat.*, II, 2 : XLIV, 249.

Raison profonde de cette nécessité : Doctrine du Corps Mystique chez saint Augustin

C'est donc la charité qui produit les vraies vertus ; et c'est la foi au Christ qui nous obtient le don de la charité. Ainsi sans la foi au Christ, pas de vraies vertus. Envisageons maintenant avec saint Augustin l'aspect vital du rôle du Christ dans l'acquisition des vraies vertus. Nous abordons ainsi la doctrine du Corps Mystique du Christ chez saint Augustin.

Si l'on envisage les rapports qui existent entre l'âme de chacun de nous et le Christ, cette doctrine consiste surtout à affirmer l'union vitale de notre âme avec le Christ, le fait que nous vivons de la vie du Christ, que c'est le Christ qui vit en nous : « *Ego vitis, vos palmites ; sine me nihil potestis facere* » ; ou encore : « *Vivo ego, jam non ego, vivit in me Christus.* » La controverse pélagienne a permis à saint Augustin de saisir, d'exprimer de façon plus nette, plus vigoureuse, cette vérité souveraine de la vie chrétienne.

La grâce de Dieu, que nous apporte Notre-Seigneur Jésus-Christ par le don du Saint-Esprit, n'est pas simplement le secours de Dieu qui nous aide à vouloir et à faire le bien. Elle est avant tout une vie nouvelle, une participation à la vie divine dont le principe créé est la charité, don du Saint-Esprit, et le principe incréé est l'Esprit-Saint lui-même. De la sorte, le Christ et nous, nous formons un être vivant, dont le Christ est le Chef, les élus, les membres et l'Esprit-Saint, le principe vivifiant. La grâce découle du chef pour se répandre dans les membres, selon la mesure de chacun. « *Appareat itaque nobis in nostro Capite ipse fons gratiæ unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit b initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia Homo ille ab initio suo factus est Christus : de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus ; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est*

ut nullum haberet ille peccatum[1]. » Dieu a prédestiné l'Humanité sacrée de Jésus-Christ à être la tête de ce Corps Mystique et nous à en être les membres, par le même Esprit, par la même grâce. Partout donc règne cette « *gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*[2]. » Et si le Christ est venu et a souffert, c'est pour nous sauver, nous vivifier, en nous communiquant cette grâce, en nous assimilant à son Corps[3]. Le Christ est le Médiateur entre Dieu et l'homme parce qu'il est homme ; il est le principe de notre vie parce qu'il est Dieu. « *Quamvis Christus vitis non esset, nisi homo esset, tamen istam gratiam palmi-*

1. *De Præd. Sanct.*, xv, 31 : XLIV, 982. — Pour prouver la gratuité de la grâce qui nous est accordée, saint Augustin fait souvent appel à la gratuité de la grâce qui est accordée à l'humanité du Christ au moment de l'Incarnation. Mais ce texte du *De Præd. Sanct.* (écrit en 428-429) nous paraît beaucoup plus intéressant. Vers la fin de sa vie, Augustin saisit et exprime d'une façon bien meilleure, le rapport qui existe entre la grâce du Christ et la nôtre : c'est la même grâce qui circule dans tout le corps, du Chef aux membres.

2. *Ibid.* : c. 983 : « Sicut ergo prædestinatus est ille unus ut caput nostrum esset ; ita multi prædestinati sumus ut membra ejus essemus. Humana hic merita conticescant, quæ perierunt per Adam ; et regnet quæ regnat Dei gratia per Jesum Christum Dominum nostrum ! »

3. *De Pecc. Mer. et Rem.*, l. I, xxvi, 39 : XLIV, 131 : « ...appareat Dominum Jesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, ac forma servi accepta factum obedientem usque ad mortem crucis, nisi ut hac dispensatione misericordissimæ gratiæ omnes, quibus tanquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capessendum regnum cælorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum : ac sic fieret mediator Dei et Hominum... ». — De motifs de l'incarnation, saint Augustin en a donné un grand nombre. Ce mystère choquait beaucoup les philosophes païens, ses contemporains. Augustin commence par insister surtout sur la leçon d'humilité que nous donne le Verbe incarné. Mais, depuis que l'hérésie pélagienne a éclaté, cette leçon d'exemple, seule grâce qu'admettaient les Pélagiens, passe au second rang chez Augustin. Désormais, c'est l'aspect vital de la médiation, de la rédemption, du salut, c'est-à-dire de l'acquisition et de la communication de la grâce, principe de vie spirituelle, qu'il développe, et sur lequel il insiste. Toute son apologie de la grâce est, au fond, la sotériologie du genre humain.

tibus non præberet, nisi etiam Deus esset[1]. » Voilà le lien vital entre le chrétien et son Chef.

C'est pourquoi personne ne va à Dieu, ne devient bon, n'acquiert les vraies vertus, que grâce au Christ, qu'en devenant membre du Christ, qu'en vivant la vie du Christ dans le même Esprit de Dieu. En tant qu'être raisonnable et actuellement usant de sa raison[2], l'homme doit entrer en rapport avec le Christ, pour commencer sa vie spirituelle, sa recherche de Dieu qui est son souverain bien, et cela s'appelle la foi. Le Christ est maintenant au ciel, mais il est présent à notre cœur ; c'est donc par la foi que nous le saisissons[3]. C'est par la foi que nous sommes unis au Christ : « *...per fidem coadunentur et compaginentur corpori ejus*[4]. » « *Per Christi fidem... milia credentium a dominatu liberantur diaboli, Christi corpori copulantur, et sub tanto capite uno ejus Spiritu fidelia membra vegetantur*[5]. » On peut donc dire que pour l'âme, la foi au Christ, c'est le passage de la mort à la vie[6], des œuvres impies aux

1. *Tract. in Jo.*, LXXXI, 3 : XXXV, 1842.

2. La question du baptême des enfants relève de l'ecclésiologie. C'est à leur propos qu'apparaît à son comble le mystère de la double solidarité dans le péché et dans la grâce. Ces êtres impuissants souffrent de cruelles conséquences du mal, souillures dans l'âme, mort prématurée ; mais ils bénéficient aussi de la foi de leurs parents, surtout de la foi et des sacrements de l'Église, organe authentique du Corps Mystique du Christ.

3. *Tract. in Jo.*, L. 4 : XXXV, 1759 : « audiant (Judæi) et teneant... (Christum). Respondent : Quomodo tenebo absentem ; quomodo in cælum manum mittam, ut ibi sedentem teneam ? Fidem mitte, et tenuisti. Parentes tui tenuerunt carne, tu tene corde quoniam Christus absens etiam præsens est. »

4. *Sermo CXLIII*, I, I : XXXVIII, 784 : « Medicina omnium animæ vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est, credere in Christum : nec omnino quisquam mundari potest, sive ab originali peccato... sive a peccatis quæ ipsi... addiderunt ; nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori ejus, qui sine ulla illecebra carnali... conceptus est... In eum quippe credentes, filii Dei fiunt ; quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quæ est in fide Jesu Christi Domini nostri. »

5. *Tract. in Jo.*, LII, 6 : XXXV, 1771.

6. *Ibid.*, XXII, 6 : c. 1577 : « Sed cum persolveris mortem veteris hominis, suscipieris in vitam æternam novi hominis ; et tran-

vraies vertus[1]. C'est pourquoi, celui qui prétend se passer de la foi au Christ et se contente des lumières de la raison ou de la loi tout extérieure, ne saurait avoir les vraies vertus. L'Esprit-Saint, principe de vie spirituelle, lui fait défaut. La charité devient alors impossible et les « vertus », s'il en existe en apparence, ne sont plus vraies[2].

Objection contre la Nécessité de la Foi au Christ

Les anciens justes nés avant le Christ

Mais l'objection est toute proche. Sans parler des païens, les saints de l'Ancien Testament, considérés par les chrétiens comme des saints authentiques, ont eu sans doute de vraies vertus. Or, ils vivaient avant l'Incarnation; ils ne pouvaient donc pas croire au Christ qui n'était pas encore né. Aussi ces saints constituent, pour les Pélagiens, un démenti éclatant de la thèse d'Augustin sur la nécessité de la grâce et de la foi au Christ. C'est un des cinq arguments fallacieux des Pélagiens, celui que saint Augustin qualifie de « louange des saints[3]. »

A cette objection, la réponse de saint Augustin est très

situm facies a morte ad vitam. Modo interim fac transitum vitæ. Quæ est vita tua ? Fides : *Justus ex fide vivit.* Infideles quid ? Mortui sunt... Jam cum te credentem illuminaverit Christus, transitum facis a morte ad vitam. »

1. *Enarr. in Ps. XXXI*, 6 : XXXVI, 262 : « Impius es. Crede in eum qui justificat impium, ut possint et bona opera tua esse opera bona. Nam nec bona illa appellaverim, quamdiu non de radice bona procedunt. »

2. *C. duas Ep. Pel.*, l. III, vii. 23 : XLIV, 605-606 : « Quamobrem qui secundum justitiam quæ in lege est, sine fide gratiæ Christi vivit... nullam veram putandus est habere justitiam : non quia lex vera et sancta non est ; sed quia obedire velle litteræ jubenti, sine vivificante Spiritu Dei, veluti ex viribus liberi arbitrii, justitia vera non est. »

3. Voir par exemple *C. duas Epist. Pel.*, l. III, viii, 24 : XLIV, 606 : « Hæ sunt nebulæ : de laude creaturæ, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum. »

catégorique, sans hésitation ni ambiguïté. Il se sent en excellente position. Du reste, l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament est devenue pour lui, à force de combattre le Manichéisme, une vérité bien familière. La doctrine du Corps Mystique l'aide encore davantage à saisir l'influence salutaire du Christ, tout au long de l'histoire de l'humanité. Tout homme, sous l'Ancien Testament comme sous le Nouveau, ne se sauve que grâce au Christ, et par suite par la foi au Christ. Il n'y a qu'*un* Médiateur, donc qu'*une* foi, nécessaire pour tous, mais aussi identique chez tous. Saint Augustin répète ce dogme à tout propos, avec beaucoup de fermeté et de solennité. Il nous donne ici une tout autre impression que lorsqu'il parle de la concupiscence ou du libre arbitre. Voici résumé le développement le plus suivi qu'il ait donné, tiré du *Liber de Pecatco Originali*[1].

Adam et le Christ, ces deux hommes résument le dogme chrétien. Il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'un Médiateur. Dieu a concentré sur le Christ toute la foi salutaire des hommes. Aucun chrétien ne doute que, sans cette foi au Médiateur, les saints des temps anciens n'eussent pu être purifiés par la grâce de Dieu. Qu'ils soient mentionnés ou non par la Sainte Écriture ; qu'ils aient vécu avant ou après le déluge, sous la loi comme les prophètes, ou en dehors d'Israël comme Job : tous ces anciens justes ne se sauvaient que par la foi au Christ, recevant par lui la charité que le Saint-Esprit répandait en eux[2]. « *Quamvis ergo*

1. Ce livre fait suite au livre *De Gratia Christi,* composé en 418.

2. *De Pecc. Orig.* XXIV, 28 : XLIV, 398-399 : « Sed in causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis ; ...in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit. Unus est enim Deus, et unus Mediator...... sine fide ergo incarnationis et mortis et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari et Dei gratia justificari, veritas christiana non dubitat : sive in eis justis quos sancta Scriptura commemorat, sive in eis justis quos quidem illa non commemorat sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium, vel inde usque ad

nec lex per Moysen data potuerit a quoquam homine regnum mortis auferre, erant tamen et legis tempore homines Dei, non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante... Eadem quippe et ipsi mundabantur fide, qua et nos... Eodem Spiritu fidei ab illis hæc futura videbantur, quo a nobis facta creduntur[1]. » Les anciens justes et les chrétiens d'aujourd'hui se sauvent par la même foi, qu'inspire le même Esprit. La différence n'est que dans le mode de cette foi : ce qui est manifeste maintenant, existait alors seulement de façon voilée.

Les Pélagiens, habitués à mettre dans la réalité une et mystérieuse du genre humain comme dans celle de l'individu, des coupures nettes et tranchées, ne comprennent ni la grâce vivifiante de l'unique Médiateur, ni l'unité du dessein providentiel. Ils divisent donc l'histoire de l'humanité à sauver en trois étapes discontinues. D'abord, ce fut l'empire de la nature : les justes n'avaient d'autre guide que la raison pour connaître le Créateur, aucune loi extérieure n'existant encore. Plus tard, la nature devenue plus corrompue se trouve insuffisante, alors advint la loi « pour refléter comme la lune la splendeur éteinte du soleil de la nature ». Enfin, l'habitude de pécher prit de tels accroissements que la loi devint à son tour impuissante à la guérir ; c'est alors que Jésus-Christ descendit sur la terre et entreprit lui-même la guérison du genre humain[2]. Ainsi essaient-ils d'exclure les anciens justes de la grâce du Christ.

« *Non sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus*[3]. » Pas de pareil découpage de la réalité historique,

legem datam, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israël sicut fuerunt Prophetæ, sed etiam extra eumdem populum sicut fuit Job. Et ipsorum enim corda eadem mundabantur Mediatoris fide, et diffundebatur in eis caritas per Spiritum sanctum qui ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens. »

1. *Ibid.*, xxv, 29 : c. 399-400.
2. *Ibid.*, xxvi, 30 : c. 400. Cf. *C. duas Ep. Pel.*, l. I, xxi, 39 : XLIV, 569.
3. *De Pecc. Orig.*, xxvi, 30 : XLIV, 400.

protesté saint Augustin. Il n'y a qu'une économie du salut. Les anciens justes ne se sauvent que s'ils sont vivifiés dans le Christ. Or, s'ils sont vivifiés dans le Christ, c'est qu'ils appartiennent au Corps du Christ, c'est qu'ils ont le Christ pour Chef. D'autre part, s'ils n'avaient pas cru à la résurrection du Christ, ils n'auraient pu participer aux biens de leur propre résurrection. Et comment ont-ils pu croire à sa résurrection, s'ils ont complètement ignoré sa venue dans la chair ? Dirait-on que l'incarnation du Verbe n'a pu leur être utile, n'étant pas encore réalisée ? Mais alors le jugement dernier, cet avènement glorieux du Christ, qui accompagnera notre résurrection à nous, espérance éminemment chrétienne, n'aurait aussi aucune utilité pour nous. Si par la foi vive au jugement futur nous sommes placés à la droite du Christ, sans doute, la foi des anciens à la future incarnation du Verbe pouvait-elle les constituer membres du Christ[1].

Qu'on ne se figure pas non plus que les anciens justes ont dû leur salut, non pas à l'humanité de Jésus-Christ, laquelle n'existait pas encore, mais seulement à sa divinité éternelle[2]. Car, c'est par son humanité que Jésus-Christ

1. *Ibid.*, XXVI, 31 : c. 400-401 : « ...Quis audeat dubitare christianus, etiam illos justos, qui recentioribus generis temporibus Deo placuerunt, ideo in resurrectionem vitæ æternæ, non mortis æternæ esse venturos, quia in Christo vivificabuntur ; ideo autem vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi ; et ideo pertinere ad corpus Christi, quia et ipsis caput est Christus ; ideo et ipsis caput esse Christum, quia unus mediator est Dei et hominum homo Christus Jesus ? Quod eis non fuisset, nisi in ejus resurrectionem per ejus gratiam credidissent. Et hoc quomodo fieret, si eum in carne venturum esse nescissent, neque ex hac fide juste pieque vixissent ? Nam si propterea illis non profuit incarnatio Christi, quia nondum facta erat, nec nobis prodest judicium Christi de vivis et mortuis quia nondum factum est... »

2. *Ibid.*, XXVII, 32 : c. 401 : « Neque enim putandum est quod antiquis justis sola quæ semper erat divinitas Christi, non etiam quæ nondum erat, ejus humanitas revelata profuerit... Secundum hanc (incarnationem) enim habet tempus ; divinitas vero ejus omne tempus excedit, quia per illam universa facta sunt tempora. »

est médiateur[1]. Le mystère chrétien se résume en effet en deux *hommes*.

Personne n'est donc sauvé de la masse des damnés que par la grâce du Christ. « *Nemo itaque, nemo prorsus inde (a massa perditionis) liberatus est, aut liberatur, aut liberabitur nisi gratia Redemptoris*[2]. » Ainsi le secours du Médiateur, de même que notre foi en lui, demeure toujours identiquement et invariablement nécessaire ; il n'y a que la manière d'appliquer ce secours ou le mode d'exprimer notre foi, qui varient suivant le temps. De là ces formules lapidaires de saint Augustin. « *Mutatis sacramentis, non mutato Mediatoris auxilio*[3]. » « *Tempora variata sunt, non fides*[4]. »

Les anciens justes ne se sauvent donc que par la grâce du Christ, par leur foi au Christ ; de même, leur acquisition des vraies vertus n'est possible que par cette grâce, par cette foi. Quoiqu'ils aient vécu avant l'avènement temporel du Christ, ils n'échappaient point à la loi générale de l'unique salut, de l'unique moyen d'acquérir les vraies vertus, par le Christ et dans le Christ. Déjà, on pressent ce que saint Augustin pourra penser des « vertus » des païens, pour autant qu'ils sont à considérer comme de vrais infidèles, c'est-à-dire comme exclus de la foi chrétienne

1. *Ibid.*, XXVIII, 33 : c. 402 : « Per hoc ergo Mediator, per quod homo : inferior Patre per quod nobis propinquior ; superior nobis per quod Patri propinquior. »
2. *Ibid.*, XXIX, 34 : c. 402.
3. *Ibid.*, XXXII, 37 : c. 403 : « Mutatis proinde sacramentis, posteaquam venit qui eis significabatur esse venturus ; non tamen mutato Mediatoris auxilio, qui etiam priusquam venisset in carne, antiqua sua membra liberabat suæ incarnationis fide. »
4. *Enarr. in Ps. L*, 17 : XXXVI, 596, Cf. *Tract. in Jo.*, XLV, 9 : XXXV, 1722. — En dehors du *Liber de Peccato Originali*, les textes sont très nombreux où saint Augustin parle de la nécessité de la foi au Christ pour les anciens justes. Les grandes idées pourtant se trouvent toutes, croyons-nous, dans le texte du *De Pecc. Orig.* que nous venons d'analyser brièvement, quoique, ailleurs, les formules aient parfois plus de vigueur et d'emphase ; par exemple, *Epist. CLVII*, III, 14 : XXXIII, 680-681 ; *Epist. CXC*, II, 6, 8 : XXXIII, 858-859 ; *Sermo XIX*, 3 : XXXVIII, 133-134.

sous toutes ses formes. Mais avant d'aborder directement cette question, voyons chez saint Augustin lui-même une application concrète de ses idées sur les vraies vertus : ce sera une confirmation des vues dont nous avons glané les éléments à travers ses écrits.

Une Application Concrète :

Le livre « De Patientia »

Un peu avant l'année 418, Augustin a rédigé un petit traité, ou plutôt a prêché un sermon sur la patience[1]. Il mentionne d'abord la patience de Dieu sur laquelle il passe pour s'arrêter à la patience de l'homme (l. I., II, 2). Il peint avec de vives couleurs la patience extraordinaire des méchants (III, 3), que l'opinion populaire exalte, hélas ! (IV, 3). Mais cette endurance inhumaine des voleurs, des traîtres, d'un Catilina, par exemple, n'est ni à imiter, ni à admirer, puisqu'elle n'est pas la vertu de patience, mais de la dureté de cœur ; et l'on mérite même un châtiment d'autant plus sévère, qu'on a fait davantage servir ses bonnes qualités naturelles à la pratique du vice : « *Tanto rectius majore supplicio dignum judicaveris animum, quanto magis vitiis subdit instrumenta virtutum.* » La vraie patience, au contraire, est la compagne de la sagesse et non pas la servante de la concupiscence ; elle est l'amie de la bonne conscience et non pas l'ennemie de l'innocence (V, 4).

C'est pourquoi nous ne devons pas nous empresser de louer quiconque souffre patiemment. Il nous faut d'abord voir pour quel motif il souffre. Car s'il souffre pour une fin mauvaise, nous nous tromperons grandement en louant son acte comme un véritable acte de patience. « *Cum ergo videris quemquam patienter aliquid pati, noli continuo laudare patientiam quam non ostendit nisi causa patiendi.*

1. *PL.* XL, 611-626.

Quando illa bona est, tunc ista vera est ; quando illa non polluitur cupiditate, tunc a falsitate ista distinguitur. Cum vero illa tenetur in crimine, tunc hujus multum erratur in nomine. » (VI, 5.) On reconnaît dans ces lignes une application concrète du principe que saint Augustin va solidement établir quelques années plus tard contre Julien : « *Non officiis sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes*[1]. »

Une idée revient ici, idée très chère à saint Augustin prédicateur. Si les pécheurs souffrent avec une patience étonnante pour les intérêts temporels, avec quelle patience les chrétiens ne doivent-ils pas souffrir toute sorte de maux pour leur salut éternel (VII, 6) ? Cette idée nous rappelle le langage d'Augustin dans le *De Civitate Dei*, sur les vertus des anciens Romains[2].

Après quoi, il parle du rôle de l'âme et du corps dans la pratique de la patience à l'égard des maux intérieurs et extérieurs. Il cite les exemples des saints martyrs, de Job. Il condamne les Donatistes qui se suicident par impatience (VIII, 7, XIV, 11). Puis il vise directement l'hérésie pélagienne qui attribue toute vertu, et aussi la vraie patience, aux seules forces de la volonté humaine. Mais cette volonté privée de la grâce divine, si elle réussit à vaincre l'impatience, retombe dans l'orgueil. Que l'on supporte quelque chose de dur, de pénible, pour ne pas déplaire aux hommes, pour s'épargner des souffrances plus grandes, ou pour se complaire en sa vertu et savourer son propre courage, c'est toujours une volonté égoïste, orgueilleuse, c'est une patience terrestre, animale, diabolique (XV, 12)[3].

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 21 : XLIV, 749.
2. Cf. *infra*, ch. IV, p. 118.
3. *De Pat.*, XV, 12 : XL, 618 : « Unde etiamsi eis contingat ut aliqua dura et aspera, vel ne displiceant hominibus, vel ne graviora patiantur, vel sibi placendo et amando præsumptionem suam, eadem ipsa superbissima voluntate sustineant ; hoc illis dicendum est de patientia, quod de sapientia beatus Jacobus apostolus dicit : Non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica. (JAC., III, 15.) »

Cependant, si la volonté humaine, par ses propres forces, est incapable de souffrir pour la justice, comment peut-elle souffrir pour l'injustice ? La volonté bonne serait dans des conditions bien inférieures à celles de la volonté mauvaise (XVI, 13) ! L'objection semble bien spécieuse ; et la réponse de saint Augustin nous apporte de nouvelles lumières sur la question des vraies vertus.

La force qui meut le méchant, c'est l'amour passionné des choses de ce monde ; celle qui meut le juste, c'est la charité divine. La puissance d'endurer se mesure chez le méchant à l'intensité de sa cupidité, tandis que la force du juste est à la mesure de sa charité[1]. Or, l'amour du monde trouve son origine dans le choix de la volonté, sa croissance dans l'agrément du plaisir, sa stabilité dans les liens de l'habitude. La charité divine, au contraire, ne vient pas de nous, mais nous est donnée par l'Esprit-Saint ; par conséquent, c'est aussi l'Esprit-Saint qui donne aux justes la vraie vertu de patience. « *Cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex jucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis ; caritas autem Dei diffusa est in cordibus nostris, non utique ex nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Proinde ab illo est patientia justorum, per quem diffunditur caritas eorum.* » (XVII, 14)[2].

1. *Ibid.*, XVII, 14 : c. 618-619 : « ...et quemque iniquorum tanto esse ad quæcumque mala perferenda duriorem, quanto in eo major est cupiditas mundi ; et quemque justorum tanto esse ad quæcumque mala perferenda fortiorem, quanto in eo est major caritas Dei. »

2. Et Augustin continue : « Quanto ergo major est in sanctis caritas Dei, tanto magis pro eo quod diligitur, et quanto major est in peccatoribus cupiditas mundi, tanto magis pro eo quod concupiscitur, omnia tolerantur. Ac per hoc inde est patientia vera justorum, unde est in eis caritas Dei ; et inde est patientia falsa iniquorum, unde est in eis cupiditas mundi... Itaque illa terrena est, ista cælestis ; illa animalis, ista spiritualis ; illa diabolica, ista deifica. Quoniam concupiscentia, qua fit ut peccantes omnia pertinaciter patiantur, ex mundo est ; caritas autem qua fit ut recte viventes omnia fortiter patiantur, ex Deo est. Et ideo illi falsæ patientiæ potest sine adjutorio Dei voluntas humana sufficere ; tanto durior, quanto cupidior ; et eo tolerabilius mala

On ne peut avoir la charité divine sans le secours de Dieu. Ce serait avoir Dieu sans Dieu, ce serait faire dépendre Dieu de nous et non pas nous de Dieu. « *Quisquis ergo contendit haberi posse Dei caritatem sine Dei adjutorio, quid aliud contendit nisi haberi Deum posse sine Deo ?* » (XVIII, 15). La raison en est toujours que la charité divine, don exclusif du Saint-Esprit, nous dépasse infiniment, quelle que soit la condition de notre nature ; tandis que les attraits de ce monde, de nos propres perfections, étant des biens créés et finis comme nous, sont à la portée de nos facultés de connaître et d'aimer. « *Quidquid enim illud est, ex creatura est, cujus nota voluptas est. Quodam modo enim familiari contactu atque connexu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti creaturæ amata creatura* » (XXIV, 21). « *Voluptas autem Creatoris... longe alterius generis est ; neque enim, sicut nos, creatura est. Nisi ergo amor ejus detur inde nobis, non est unde esse possit in nobis.* » (XXV, 22.)

Ici non plus, saint Augustin n'oublie pas le rôle du Christ dans la vraie patience des justes. Il insiste sur la gratuité du don de Dieu qui nous a choisis dans ce monde, (XX, 17). Autrement dit, Dieu nous accorde la vraie patience non à cause de nos mérites, mais à cause de ceux du Christ. D'où la nécessité de la foi au Christ pour avoir la vraie patience, même chez les anciens justes. « *Unde et antiqui justi ante incarnationem Verbi, in hac fide Christi et in hac vera justitia, quod est nobis Christus, justificati sunt, hic credentes futurum quod nos credimus factum.* » (XXI, 18).

*

* *

Ainsi dans cet opuscule *De Patientia*, nous trouvons toutes les idées essentielles de saint Augustin sur la notion

sustinens, quo ipsa fit pejor : huic autem quæ vera patientia est, ideo voluntas humana, nisi desuper adjuta et inflammata, non sufficit, quia Spiritus sanctus est ignis ejus, quo nisi accensa diligat impassibile bonum ferre non potest quod patitur malum. » Cf. *ibid.*, XXIII, 20 : c. 622.

des vraies vertus. Il y ajoute à la fin une curieuse discussion sur la patience des schismatiques (XXVI, 23-XXVIII, 25), où beaucoup de traits peuvent nous aider à comprendre la mentalité du Saint à l'égard des vertus des païens.

Il pose d'abord comme postulat que les schismatiques sont par définition dépourvus de la charité, laquelle constitue l'unité d'esprit et le lien de paix entre tous les membres de l'Église catholique : « *non habens caritatem quæ pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo catholica Ecclesia congregata connectitur*[1]. » C'est là un point capital qui pour lui commande la solution du problème. Si donc un schismatique, plutôt que de renier le Christ, supporte les tortures par la crainte de l'enfer, c'est par une sorte de patience fort louable, sans doute. Mais comme ce schismatique ne possède pas la charité et souffre donc uniquement par crainte, il ne pourra gagner le ciel ; néanmoins, il obtiendra que ses supplices éternels soient diminués en quelque façon[2].

1. C'est que notre charité pour Dieu et notre charité entre nous étant une seule et même charité dont l'Esprit Saint est le principe, le schismatique, en tant que tel, se prive de toute charité par là même qu'il se sépare de l'Église, qu'il déchire l'unité de l'Église. Voilà une idée habituelle d'ailleurs chez notre Saint. Vers l'an 393, en expliquant la huitième béatitude du Sermon sur la Montagne, il exclut de la récompense promise les schismatiques aussi bien que les hérétiques, même dans le cas où ils ont supporté la persécution. « Neque schismatici aliquid sibi ex ista mercede promittant ; quia similiter, ubi caritas non est, non potest esse justitia. Dilectio enim proximi malum non operatur ; quam si haberent, non dilaniarent corpus Christi, quod est Ecclesia. » *De Serm. Dom. in monte*, l. I, v, 13 : XXXIV, 1236.

2. *De Pat.*, XXVI, 23 : XL, 623-624 : « Si quis autem non habens caritatem, quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo catholica Ecclesia congregata connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula, carceres, vincula, tormenta, gladium, vel flammas, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennarum et ignis æterni ; nullo modo ista culpanda sunt, imo vero et hæc laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse ut Christum negando nihil eorum pateretur, quæ passus est confitendo ; sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando cuncta illa vitaret : ut illud quod ait Apostolus : « Si

Cette sorte de patience est un don de Dieu, certes, puisqu'il est bon de croire à la peine éternelle encourue par l'apostasie et de souffrir toutes sortes de maux temporels pour ne pas renier le Christ. Sans le secours de Dieu, il ne peut y avoir rien de bon dans la volonté humaine. Mais dans notre cas, ce n'est pas un secours qui nous fasse participer au bonheur éternel, ce n'est pas le don des héritiers de Dieu et co-héritiers du Christ, le don des fils de la femme libre, de la Jérusalem céleste ; ce n'est que le don accordé aux Juifs charnels, aux hérétiques, aux schismatiques, le don des fils de la concubine, qui n'ont point part à l'héritage[1].

Qu'un acte accompli par quelqu'un hors de l'état de grâce et dont la crainte de l'enfer soit l'unique motif, ne puisse suffire pour mériter le salut, voilà qui est bien dans l'esprit de saint Augustin, pour qui la valeur méritoire de nos actes est rigoureusement solidaire de leur contenu psychologique et moral ; c'est aussi ce qu'admettent tous les théologiens. Pourtant, cette ingénieuse distinction des « *dona filiorum liberæ* » et des « *dona filiorum concubinarum* » n'est plus revenue sous la plume d'Augustin.

Tandis que quelques-uns, d'après les Mauristes[2], s'étonnent de ce qu'on puisse louer cette patience des schismatiques engendrée par la seule crainte de la peine, les

tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest », nihil prodesse intelligatur ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum. »

1. *Ibid.*, XXVIII, 25 : c. 624 : « Proinde sicut negandum non est hoc esse donum Dei, ita intelligendum est alia esse Dei dona filiorum illius Jerusalem, quæ sursum libera est mater nostra ; ...alia vero quæ possunt accipere etiam filii concubinarum, quibus Judæi carnales et schismatici vel hæretici comparantur. ...semen Abrahæ secundum Isaac propter Christum ad Dei filios pertinere, qui sunt corpus Christi et membra, id est Ecclesia Dei una, vera, germana, catholica, tenens piam fidem, non eam quæ per elationem vel timorem, sed eam quæ per dilectionem operatur : tamen etiam filios concubinarum quando a filio suo Isaac dimisit Abraham, nonnulla eis largitus est munera, ne relinquerentur omni modo inanes, non ut tenerentur hæredes. »

2. *PL.* XL, 609-610 : Admonitio in librum *De Patientia.*

chrétiens de l'époque contemporaine souhaiteraient plutôt qu'on trouvât pour un pareil schismatique quelque moyen d'atteindre à la vie éternelle. Il n'est pas mort en effet pour l'erreur qui l'avait séparé de la véritable Église, mais pour les vérités et les mystères du christianisme authentique[1]. Il n'a pas souffert pour un mauvais motif, par orgueil ou pour quelque autre but capable de vicier une action bonne en elle-même. Et si Dieu, par sa bonté infinie, a commencé à lui donner une crainte bienfaisante et des forces surhumaines pour supporter vaillamment d'affreuses tortures, y compris la mort sur une croix, ne pourrait-il pas achever son œuvre en transformant cette crainte servile en une crainte filiale, en donnant à ce martyr assez de charité pour le sauver éternellement, au lieu de ne lui accorder qu'une mitigation de ces peines infernales dont la crainte l'a soutenu dans son combat ? Évidemment Dieu est souveraienment libre dans la distribution de ses dons ; mais il est aussi, à cause de son Fils bien-aimé, infiniment bon, infiniment aimant pour les pauvres âmes. L'histoire de la grâce nous montre que souvent ses largesses dépassent toutes nos espérances.

Mais en traitant ce cas spécial de patience, saint Augustin s'est fixé dès le début la limite qu'il ne franchira pas : il a établi que ce schismatique reste et restera en dehors de la charité, puisqu'il reste et restera séparé de la communion de l'Église visible. Cela posé, il devient impossible à ce pauvre homme d'avoir la vraie patience et de se sauver. Nous verrons saint Augustin identifier de même les païens avec les véritables infidèles et leur dénier en conséquence toute vraie vertu. Ici donc, nous avons déjà à nous demander si le don de la charité de Dieu que nous communique le Christ par son Esprit, ne peut être accordé, en dehors de l'Église visible, selon des modes plus souples que ne le pense saint Augustin.

1. *De Pat.*, XXVII, 24 : XL, 624 : « ...ista patientia... qua quisque ab Ecclesia separatus, non pro errore qui eum separavit, sed pro veritate sacramenti seu verbi quæ apud eum remansit... »

Certes, la foi au Christ ne nous dispense pas de l'effort constant pour coopérer à la grâce, pour pratiquer les vertus ; pas plus que la charité divine ne supprime nos devoirs envers le créé ; pas plus que l'intention de l'agent dirigée vers la fin dernière ne confère au contenu de nos actes sa bonté objective. Mais que la foi au Christ soit pour saint Augustin condition absolument nécessaire pour que nous puissions avoir les vraies vertus, nous espérons l'avoir bien établi dans ce chapitre. En un mot, l'homme déchu ne peut atteindre sa fin dernière si le Médiateur ne lui est pas donné. Or la médiation du Christ n'est pas purement d'ordre moral ou juridique. C'est le Christ qui, en nous faisant vivre de sa vie, nous donne la charité, et par suite les vraies vertus. Mais pour que nous puissions vivre de la vie du Christ, il est évident que nous devons d'abord avoir la foi au Christ, de quelque manière que ce soit.

De leur côté, les théologiens postérieurs proclameront la nécessité absolue de croire au Christ pour obtenir le salut. Mais ils distingueront la foi explicite et la foi implicite[1]. Ainsi, même à celui qui, sans aucune faute de sa part, n'a jamais entendu la prédication de l'Église, il n'est pas absolument impossible de se sauver, puisqu'il

1. Rappelons brièvement que la foi implicite au Christ, c'est la foi à la Providence de Dieu qui sauve par le moyen qui lui plaît. Or, ce moyen est, en réalité, le Christ notre Médiateur et Rédempteur. Ainsi, implicitement, on a la foi au Christ. « Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, ainsi parle saint Thomas dans la *Somme* 2ª 2ªᵉ, q. II, a. 7, ad 3ᵐ, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris ; quia, etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset. » — Voir l'explication et l'histoire du développement de cette idée chez M. L. Capéran, *op. laud.*, *Essai historique* et *Essai théologique*.

peut encore avoir, avec la grâce, la foi implicite au Christ. Mais il nous paraît certain que saint Augustin ne connaît d'autre adhésion au Christ que la foi explicite.

Cette lacune à combler dans la doctrine augustinienne sur la foi se révèle avec évidence dans le cas du centurion Corneille (*Act. Ap.*, x).

Contre les Donatistes, saint Augustin s'est triomphalement servi de la descente du Saint-Esprit, survenue avant que Corneille et ses compagnons eussent reçu le baptême, pour montrer la folie de ces hérétiques qui, méconnaissant la primauté de l'Esprit dans le ministère des hommes, restreignent l'action de la grâce aux seuls sacrements visibles[1]. D'autre part, du fait que l'ange ne révèle pas à Corneille le mystère du Christ, mais l'envoie chercher saint Pierre, et qu'ainsi l'homme doive s'instruire auprès d'un autre homme, Augustin tire la nécessité pour l'individu d'appartenir à l'Église, et aussi la volonté qu'a Dieu de relever la dignité humaine par la fonction sacrée de la parole divine[2]. Mais que valent les bonnes œuvres de Corneille encore Gentil ? Avait-il dès lors la foi ? Et quelle

1. Voir par exemple *Sermo CCXLIX contra Donatistas*, 2 : XXXVIII, 1235 : Schismaticos etsi baptismum habeant, non tamen habere Spiritum sanctum. Spiritus sanctus per sacramenta et sine sacramentis datus. Exemplum in Cornelio. Cf. *Quæst. in Heptat.* (en 419). l. IV, xxxiii : XXXIV, 735 : « Sicut Cornelius audiens et credens quod prædicaverat Petrus, ita mundatus est, ut ante visibilem baptismum, cum suis qui aderant, acciperet donum Spiritus sancti, verumtamen nec visibile sacramentum contemni potuit, ut ablutus etiam extrinsecus lavaret quodam modo vestimenta sua... »

2. *De Doctr. christ., Prologus*, 6 : XXXIV, 18. Saint Augustin blâme la prétention à quelque révélation spéciale. « Caveamus istas tentationes superbissimas et periculosissimas ; magisque cogitemus et ipsum Apostolum, licet divina et cælesti voce prostratum et instructum, ad hominem tamen missum esse, ut sacramenta perciperet, atque copularetur Ecclesiæ ; et centurionem Cornelium, quamvis exauditas orationes ejus eleemosynasque respectas ei Angelus nuntiaverit, Petro tamen traditur imbuendum ; per quem non solum sacramenta perciperet, et etiam quid credendum, quid sperandum, quid diligendum esset, audiret. Et poterant utique omnia per angelum fieri, sed abjecta esset humana conditio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur. »

foi ? et que lui manquait-il ? Voilà des questions bien embarrassantes. En 428[1] pas plus qu'en 397[2], saint Augustin ne paraît y voir clair.

Certes, Corneille avait besoin d'une foi, d'une grâce plus complètes : la foi à l'Évangile prêché et la grâce d'être incorporé à l'Église et de participer à ses sacrements. Mais, avant que Corneille eût rencontré saint Pierre et entendu parler du Christ, ses prières et ses aumônes étaient déjà agréées de Dieu : l'ange le lui assure. Il avait donc la foi en quelque sorte. Quelle est donc exactement cette

1. *De Prædest. Sanct.*, c II, 12 : XLIV, 969-970 : Il s'agit ici d'établir que toute foi est un don de Dieu. « Sed Dei donum est etiam fides... Solet enim dici : « Ideo credere meruit, quia vir bonus erat et antequam crederet. » Quod de Cornelio dici potest, cujus acceptæ sunt eleemosynæ et exauditæ orationes antequam credidisset in Christum : nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo invocabat, in quem non crediderat ? Sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus apostolus Petrus... Quidquid igitur et antequam in Christum crederet, et cum crederet, et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur. »

2. *De Div. Quæst. ad Simplicianum*, l. I, q. II, n. 2 : XL, 111-112 : « Bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere, vel interna, vel externa admonitione motus ad fidem. Sed interest quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur. Non enim catechumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat Deo, cum eleemosynis et orationibus dignum se præberet cui Angelus mitteretur ; sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset ; nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cælorum ; sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiæ. In quibusdam vero tanta est, ut jam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur... Fiunt ergo inchoationes quædam fidei, conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam. » — Il nous semble que saint Augustin aurait gagné à ne pas mélanger la foi purement inchoative, encore privée de la charité parfaite, de la plupart des catéchumènes, avec la foi implicite au Christ de Corneille qui paraît avoir possédé déjà la charité. D'ailleurs, historiquement, Corneille « religiosus ac timens Deum » (*Act.*, x, 2) ignorait-il les prophéties messianiques ? Mais ici notre tâche est de comprendre la pensée de saint Augustin.

« *aliqua fides*[1] » qui pourtant ne suffit pas au salut ? Quelle est cette « *tanta gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum*[2] » ? Que sont exactement ces « *inchoationes quædam fidei, conceptionibus similes* », qui, après être conçues, ont besoin d'être enfantées pour aboutir à la vie éternelle[3] ? On pourrait être tenté de trouver dans ces expressions l'amorce d'une théorie sur la foi « naturelle » préparant l'homme à « mériter » la foi « surnaturelle » ; mais cette théorie est absolument étrangère à la pensée augustinienne. Nous aurions donc souhaité qu'Augustin eût accordé à Corneille encore Gentil la foi implicite au Christ. Alors, Corneille aurait déjà cru, sans s'en rendre compte, au Christ, l'unique Médiateur, et c'est par la grâce du Christ que ses bonnes œuvres auraient été acceptées de Dieu. L'arrivée de Pierre ne serait pas destinée à lui apporter une foi ou une grâce d'un nouveau genre ; mais à éclairer, à enrichir, à achever sa foi, et à lui conférer la grande grâce d'appartenir pleinement et visiblement au Christ, à sa personne et à son Église. Avec l'explication de la foi implicite, cette « certaine foi », cette « foi embryonnaire », prendrait un sens autrement lumineux et riche.

Pourtant, Augustin n'y a pas songé. D'une part, il exige toujours la foi au Christ dans l'acquisition des vraies vertus et ainsi il refusera toute vraie vertu à tout véritable infidèle. D'autre part, il acceptera sans discussion d'identifier avec les véritables infidèles tous les païens qui ne répudient pas explicitement leurs superstitions, c'est-à-dire d'identifier ceux qui n'ont pas pu recevoir la Révélation chrétienne avec ceux qui se refusent à croire au Christ ou s'en éloignent par leur faute. Ce point est d'une importance capitale pour comprendre la vraie portée des jugements sévères que saint Augustin porte, nous allons bientôt le voir, sur les « vertus » des païens.

1. *De Præd. Sanct.*, VII, 12 : XLIV, 970.
2. *De div. Quæst. ad Simplic.*, l. I, q. II, n. 2 : XL, 112.
3. *Ibid.*

CHAPITRE QUATRIÈME

Jugements de saint Augustin sur les « vertus » des païens qu'il identifie avec les infidèles

Après ces longues explications sur les vraies vertus et leur foncière différence d'avec les vertus mensongères ou décevantes, et sur la foi au Christ, condition psychologique absolument indispensable à l'homme déchu dans son acquisition des vraies vertus, nous pouvons maintenant aborder la question des « vertus » des païens, telle que saint Augustin se l'est posée[1].

1. Notons bien que cette question a été posée pour les païens en général, pour les hommes de l'antiquité surtout. Ni Augustin, ni ses adversaires n'ont argumenté sur les païens leurs contemporains. Notre travail n'avait donc pas à examiner la moralité concrète des païens du temps d'Augustin ou leur attitude à l'égard du Christianisme. On peut consulter sur ce point l'étude de M. P. de Labriolle dans son livre récent : *La Réaction païenne.* Paris, 1934. En voici les points principaux.

M. de Labriolle nous fait d'abord remarquer qu'au temps de notre Saint, l'hostilité païenne persistait encore contre le Christianisme. « Atteint dans ses œuvres vives par la disparition des anciens sacerdoces, l'interdiction de tout sacrifice, la suppression de toute subvention officielle, la destruction des sanctuaires ou leur transformation en églises chrétiennes, le Paganisme subsiste longtemps encore, soit dans les mœurs populaires, tenacement fidèles aux usages anciens, soit dans la sourde et grondeuse sympathie des lettrés. » (p. 469-470.) « En dépit des transformations politiques, l'opinion païenne, la Babylone dispersée à travers les nations du monde (*Enarr. in Ps. LIV*, 12), usait toujours contre les chrétiens de son arme familière, le mépris ; et, « frustrée des tortures et des meurtres », elle les poursuivait de « ses malédictions et de ses outrances ». « Rappelez-vous, disait Augustin à ses auditeurs dans un de ses sermons (*Enarr., XXXIV*, II, 8), rappelez-vous les humiliations passées de l'Église, les chrétiens tournés en dérision, mis à mort, exposés aux bêtes, brûlés vifs. (Aujourd'hui encore) partout où ils rencontrent un chrétien, ils l'insultent, le harcèlent, se moquent de lui, le traitent d'abruti, d'idiot

Pour serrer de près le problème, il nous faut d'abord situer les jugements sévères de notre Saint dans leur perspective originelle ; et c'est pourquoi nous insisterons sur l'erreur pélagienne pour autant qu'elle concerne la question présente. Puis, sans perdre de vue cette perspective, nous exposerons les jugements de saint Augustin sur les « vertus » des païens en général, sur celles des anciens Romains et des philosophes en particulier. Nous essaierons enfin, de discuter deux conceptions plus particulières du saint Docteur : le caractère de « péchés » attribué aux « vertus » des païens et la propriété qu'elles auraient de diminuer, pour ceux, qui les ont pratiquées, les peines de l'enfer. Rappelons-nous toujours que nous nous servons du mot « païens » pour désigner tout simplement ceux qui vivent en dehors de toute adhésion explicite à la Révélation chrétienne, sans préjuger pour autant, comme le fait saint Augustin, qu'ils soient à identifier avec les véritables infidèles, c'est-à-dire avec ceux auxquels manque toute foi au Christ, que ce soit ou non par leur faute.

Nécessité de Situer le Problème dans sa Perspective Originelle

Grâce à Baïus et à ses successeurs, qui prétendaient être fidèles à saint Augustin en répétant que « *omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt*

(vocare hebetem, insulsum), d'être sans cœur et sans esprit. » (p. 439.) L'auteur nous montre encore par ses remarques pénétrantes sur les textes de saint Augustin, que des païens louaient le Christ, parce qu'ils le prenaient pour un magicien (p. 439) ; que d'autres, employant à l'égard du Christ la tactique porphyrienne, prétendaient que ses disciples l'ont fait passer pour ce qu'il n'était pas (p. 440) ; que des païens cultivés déployaient une subtilité passionnée pour éveiller les perplexités des fidèles sur certains articles de leur *credo* (p. 440). « La prise de Rome par Alaric en 410, fournit de plus spécieux prétextes à l'agression antichrétienne (p. 460). ...Et voilà pourquoi il se décide à écrire la *Cité de Dieu* » (p. 464).

vitia[1] », la sévérité des jugements de notre Saint sur les « vertus » des païens n'est que trop connue. Mais comment en comprendre le sens authentique ? Comment saisir exactement la portée que leur attribue saint Augustin lui-même ? Il nous faut d'abord mettre le doigt sur le point vif du problème, éliminer les questions qui ont déjà été traitées dans nos chapitres précédents, insister sur la nécessité de situer les paroles du saint Docteur dans leur perspective primitive.

Certains auteurs traitent le sujet sans l'approfondir vraiment. Faute d'un contact prolongé avec l'ensemble des écrits de saint Augustin, souvent l'on se contente d'interpréter quelques textes isolés, de les critiquer, de les corriger, de les adoucir par des principes ou des concepts étrangers aux idées augustiniennes. Il vaudrait mieux examiner d'abord si la notion de vertu que l'on suppose, cadre avec celle du Saint. Pour nous, étant données les explications des chapitres précédents, nous n'avons plus besoin de nous demander si la conformité matérielle des actes à quelque précepte moral suffit à conférer au païen le bénéfice d'une vraie vertu. Nous ne sommes plus étonnés d'entendre dire que les Épicuriens ou les Stoïciens n'ont pas de vraies vertus, puisque les uns asservissent à leurs passions l'élément matériel des actes vertueux, tandis que les autres érigent en souverain bien les « vertus » de cette vie pour exclure Dieu du domaine de la morale. Inutile donc de revenir à ces points déjà établis, ou de discuter des théories explicatives basées sur des équivoques ou sur des notions préliminaires négligées ou mal comprises. Nous n'avons à nous occuper dans ce chapitre que des païens qui pratiquent les « vertus » sans les vicier manifestement ou qui reconnaissent même la nécessité d'ordonner les vertus à Dieu.

1. Voir Denzinger, *Enchiridion*, n. 1025, Prop. Baii 25ª. Cette proposition est extraite de l'opuscule de Baius, *De Virtutibus Impiorum*. Cf. *Michaelis Baii opera... studio A. P. theologi*, Cologne, 1696, pp. 64-74.

Écartons tout de suite comme inexacte l'assertion d'après laquelle saint Augustin aurait modifié sa doctrine des vertus ou son attitude à l'égard des païens vertueux pour le besoin de réfuter le Pélagianisme. D'ardent admirateur qu'il était des vertus des païens, il aurait soudain changé d'avis devant la nouvelle hérésie, et, acculé par les attaques de Julien, il se serait vu obligé d'anathématiser les vertus qu'il avait louées. Non, depuis les premières années de sa conversion jusqu'aux dernières controverses avec Julien, Augustin n'a pas changé ses idées sur les vertus, et n'a pas eu besoin de les changer[1] ; et pas davantage ses jugements sur les « vertus » des infidèles. Ce sont toujours les mêmes principes chrétiens, les mêmes autorités scripturaires qui le guident. A-t-il jamais reconnu une bonté parfaite ou un effet salutaire aux « vertus » produites sans la foi au Christ ? A-t-il jamais reconnu de vraies vertus aux païens qu'il identifie avec les infidèles ? Lorsque, à la fin de sa vie, il fait l'examen de ses œuvres, il n'a pu relever sur notre sujet que quelques inexactitudes de langage dans ses premiers écrits[2]. Rappelons-nous qu'en 389 déjà ses idées sur les vraies vertus, sur la vie chrétienne, sont solidement exprimées dans ses livres *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ* et de *Moribus Manichæorum*[3], et son ouvrage *De Vera Religione*, écrit en 390, commence par reprocher

1. Ce cas tombe sous la remarque générale de M. Gilson à propos de l'évolution de la pensée augustinienne : « Il y a eu bien des variations de détails, mais nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles. Saint Augustin a fixé ses idées maîtresses dès sa conversion, même, croyons-nous, en ce qui concerne la grâce, et il a toujours vécu sur ce capital une fois constitué. » *Introduction*..., p. 293, note. Remarque d'autant plus intéressante que M. Gilson rétracte ici expressément son ancienne opinion.

2. Par exemple, *Retract.*, l. I, III, 2 : XXXII, 788 : « Displicet mihi... ...et quod philosophos non vera pietate præditos dixi virtutis luce fulsisse ». — Cf. *De Ordine* (écrit en 386), l. I, XI, 31 : XXXII, 993.

3. Cf. les textes que nous avons cités de ces deux livres dans nos chapitres I et II.

aux philosophes d'admettre une opposition entre leurs pratiques religieuses et leur enseignement[1].

Jusqu'à l'apparition du Pélagianisme, Augustin n'a pas besoin d'examiner directement la question des « vertus » des païens. Préoccupé de réfuter les Manichéens, il est plutôt porté à voir le beau côté de la nature[2]. Les controverses donatistes constituent plutôt une querelle de famille. Ses devoirs de pasteur demandent surtout qu'il montre à ses ouailles la fausseté des cultes païens, la corruption d'une société sans la Révélation chrétienne, pour convertir ainsi les uns à la sainte Église et affermir les autres dans la foi et la pratique des vraies vertus. Au besoin, il ne dédaigne pas de reconnaître des « vertus » aux païens, par exemple de les appeler « *bene viventes* », tout en regrettant de les voir courir hors de la voie du salut[3]. A la veille même de la controverse pélagienne, Augustin présente comme digne d'éloge la conversion subite du jeune Polémon. Quand survint le pélagianisme, il n'eut donc pas à improviser sa théorie des vertus, ni à renverser son attitude fondamentale à l'égard des « vertus » des païens. Mais désormais, il est obligé de les regarder de près, dans la perspective de la controverse, et d'émettre ses jugements d'une façon nette, vigoureuse, qui puisse désarmer ses adversaires.

1. *De Vera Relig.*, I : XXXIV, 123 : «... sapientes quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia... illud satis ...apparet, aliud eos in religione suscepisse cum populo et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim. »
2. Par exemple, *ibid.*, LII, 101 : col. 166 : les vices mêmes peuvent servir à la pratique des vertus.
3. *Sermo CXLI*, IV, 4 : XXXVIII, 777-778 : « Filius Dei qui semper in Patre veritas et vita est, assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, et pervenis ad Deum... Si enim via esse ipse noluisset, semper erraremus... Invenies quippe homines bene viventes et non christianos. Bene currunt ; sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant ; quia a via recedunt. Si autem tales homines perveniant ad viam, et tenerent viam, o quanta securitas est, quia et bene ambulant et non errant. Si autem non tenent viam, quantumvis bene ambulant, heu quam dolendum est ! Melius est enim in via claudicare, quam præter viam fortiter ambulare. » — On rapporte que saint Augustin a improvisé ce sermon, en voyant des païens entrer dans son église au moment qu'il allait prêcher.

La liaison entre les jugements sévères de saint Augustin sur les « vertus » des païens et sa controverse avec les Pélagiens, n'est ignorée de personne. Même en dehors de la controverse directe, cette préoccupation transparaît dans les œuvres composées après 412, dans le *De Civitate Dei* comme dans les sermons ou les lettres. Mais il faut encore situer ces jugements dans leur perspective propre.

Si Luther et Calvin dépassent la lettre même de saint Augustin par leur condamnation absolue de toute œuvre de la nature déchue, et par leur parti-pris de présenter cette nature comme foncièrement et irrémédiablement corrompue, — de leur côté, Baius et Jansénius, qui prétendent bien s'appuyer sur le Docteur de la grâce pour condamner les païens, n'ont pas seulement eu le tort d'interpréter la terminologie souple et concrète de saint Augustin par des définitions rigides et relatives à la nature humaine envisagée dans l'abstrait[1] ; ils ont, en outre, oublié la perspective propre dans laquelle se présentaient les jugements de notre Saint, et en ont par suite indûment étendu la portée. Aussi leur conclusion défigure-t-elle nécessairement la pensée d'Augustin et contredit-elle son esprit, tel que nous essaierons de le montrer au chapitre suivant. Il est donc souverainement important de mettre en valeur le présupposé qui inspire à saint Augustin ses dures paroles.

Ce présupposé, qu'il ne faut point perdre de vue, c'est qu'*un païen est à identifier avec un infidèle proprement dit*, c'est-à-dire qu'*un homme vivant en dehors de la Révélation chrétienne explicite est censé privé de toute foi au Christ.* Telle est l'hypothèse commune aux deux parties ; tel est le point de départ de toute l'argumentation. Voilà pourquoi, quand ses adversaires concluent de l'existence des « vertus » des païens à l'inutilité de la grâce du Christ, Augustin riposte en arguant de l'absence de la foi à l'absence de toute vraie vertu. Peut-être aurait-il mieux valu

1. Voir par exemple les deux articles du R. P. de Lubac : « Deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansénius » dans les *Recherches de Sciences religieuses*, 1931, pp. 421-443, 513-540.

pour notre Saint abandonner cette perspective et se demander si, absolument parlant, une certaine foi au Christ serait encore possible aux païens eux-mêmes, ce qui l'aurait conduit à ne pas dénier absolument à tout païen toute « vertu » vraie. Mais telle n'a pas été sa méthode. Et lui et ses adversaires ne sortent pas de cette perspective initiale : nous le verrons bientôt en détail.

Cela posé, il faut reconnaître que, si le principe qui fait conclure à saint Augustin de l'absence de la foi à l'absence des vraies vertus est absolument certain, l'application de ce principe aux cas concrets risque fort d'être arbitraire, puisqu'il ne nous est donné ni de limiter l'action de Dieu ni de juger le secret de la conscience d'autrui. Pour autant qu'elles supposent tout païen identifié avec un véritable infidèle, les conclusions de saint Augustin n'ont, à nos yeux, qu'une valeur hypothétique. D'autre part, il faut admettre que, dans l'hypothèse envisagée, elles gardent toute leur force. Mais sortir de l'hypothèse pour généraliser les jugements sévères d'Augustin, ou par un procédé inverse établir en vertu de ces conclusions hypothétiques la réalité de l'hypothèse ; c'est-à-dire s'appuyer sur les paroles de saint Augustin (lesquelles supposent l'identification du païen et de l'infidèle et dénient à ce titre toute vraie vertu aux païens), pour démontrer que cette hypothèse doit être tenue pour vraie et que tout païen est un véritable infidèle, nécessairement voué aux peines de l'enfer : c'est là, croyons-nous, le vice fondamental où sont tombés, dans la question présente, les disciples fourvoyés de saint Augustin comme Baius et les Jansénistes. Les défenseurs orthodoxes de notre Saint se sont eux-mêmes parfois donné une tâche inextricable, faute d'avoir suffisamment distingué les conclusions d'Augustin d'avec leur présupposé.

Il nous paraît donc évident que la meilleure explication, la meilleure justification de ces jugements sévères, consiste simplement à les replacer dans la perspective primitive de la controverse pélagienne. Passons donc à l'étude de l'hérésie pélagienne dans son rapport avec la question des « vertus » des païens.

Le Pélagianisme
et les Vertus des Païens

On a bien remarqué que l'idée fondamentale du système pélagien est « l'indépendance absolue de la liberté par rapport à Dieu[1] », autrement dit, « une idée erronée de la liberté humaine » qui aboutit à abolir tout *état habituel de péché* (qu'il soit hérité d'Adam ou consécutif à nos propres actes) et, par suite, la *notion authentique de la Rédemption* par le Christ, pour autant que cette Rédemption implique une véritable guérison par le Christ de nos blessures spirituelles[2]. Nous ajouterions que cette méconnaissance de la vraie nature de notre liberté découle de ce que le Pélagianisme, partant de définitions *a priori* et de spéculations abstraites, méconnaît complètement : — d'une part, la nature concrète, vivante, de l'homme, une dans sa réalité, mais multiple dans ses activités qui doivent être hiérarchisées pour permettre à l'homme d'atteindre sa fin ; — d'autre part, le rapport spécifique entre Dieu et l'homme, tout intime et tout spirituel, qui fait que Dieu lui-même constitue le principe de la vie de l'âme, et que la liberté n'est pas un instrument permettant à l'homme d'échapper à Dieu, mais bien plutôt une quémandeuse de charité, une coopératrice de la grâce. Le Pélagianisme est encore moins capable de comprendre que l'homme ne vit pas seul, que l'individu n'est pas un esprit isolé, mais qu'il doit être intégré dans l'humanité tout entière ; que cette humanité tout entière, à travers l'espace et le temps, prime les individus innombrables qui la composent ; qu'il y a une économie générale de la Providence divine sur l'ensemble du genre humain, que n'épuise pas notre courte expérience personnelle limitée à elle-même ; qu'il y a un

1. *Dict. Théol.*, art. *Augustin*, par le P. Portalié, col. 2381.
2. *Dict. Théol.*, art. *Pélagianisme*, par Hedde et Amann, col. 683-684.

rapport *sui generis* entre Dieu et l'humanité tout entière, qui prime le rapport de chaque individu avec Dieu ; qu'il y a en un mot le mystère du Christ, Verbe Incarné, Chef de l'Humanité entière, Centre de la Création[1].

Ainsi, pour Augustin, les Pélagiens sont avant tout les adversaires de la grâce, non pas de la grâce de Dieu tout court, qui n'existe pas dans notre condition actuelle, mais de la grâce de Dieu par le Christ : « *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum Nostrum* », formule qu'on rencontre presque à chaque page dans ses écrits contre les Pélagiens. Vers la fin de sa vie, dans son *De Hæresibus*, où il donne un bref aperçu de 88 hérésies, Augustin remarque que la note propre du Pélagianisme est d'être ennemi de cette grâce par laquelle Dieu nous prédestine par Jésus-Christ, nous retire des ténèbres pour croire au Christ et parvenir à son royaume, et répand en nous le don de la charité[2]. Ennemis de la grâce de Dieu qui nous arrive par le Christ, ces Pélagiens, pires que bien d'autres hérétiques, cherchent au fond à renverser la base de la foi chrétienne[3]. Donc le mystère du Christ est le point central, quoique latent, de cette controverse.

En effet, Pélage et Célestius, ce dernier surtout, ne se soucient guère du Christ. Julien, lui, garde néanmoins une assez grande dévotion envers la personne du Christ, et

1. Ce point capital n'a pas été jusqu'ici, nous paraît-il, suffisamment mis en lumière par ceux qui traitent de la controverse pélagienne.

2. *De Hæresibus*, LXXXVIII : XLII, 47 : « Hi Dei gratiæ, qua prædestinati sumus in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, et qua eruimur de potestate tenebrarum, ut in eum credamus atque in regnum ipsius transferamur, propter quod ait : Nemo venit ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo, et qua diffunditur caritas in cordibus nostris ut fides per dilectionem operetur, in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata : cum si hoc verum esset, frustra Dominus dixisse videretur : Sine me nihil potestis facere. »

3. *De Gestis Pelag.*, XXXV, 61 : XLIV, 355 : « Hæresis... quæ contra Dei gratiam, quæ nobis est per Jesum Christum, tanquam defendendo liberum arbitrium, disputaret, et conaretur christianæ fidei firmamentum evertere. »

c'est cela, croyons-nous, qui donne une allure fallacieuse à ses arguments. De plus, il comprend parfaitement la gravité de l'accusation de saint Augustin. Tandis qu'il élève la voix de plus en plus haut quand il s'agit de la concupiscence, il bat en retraite sur la question de la grâce, jusqu'à protester contre ceux qui le qualifient d'ennemi de la grâce de Dieu qui nous arrive par Jésus-Christ[1]. A ne considérer que quelques formules rapportées dans l'*Opus Imperfectum*, on croirait qu'il admet la véritable grâce sanctifiante, élevante ; on le croirait aussi orthodoxe, au moins, que ceux qui n'ont qu'une conception juridique de la rédemption, de la justification. Mais pour les Pélagiens, le Christ n'a qu'un rôle extérieur : celui de nous enseigner par paroles et exemples, de nous mériter la rémission, c'est-à-dire la non-imputation de nos péchés[2], de nous rendre ainsi le salut plus aisé. Julien y ajoute son mot de passe : « *Quos fecerat bonos, facit innovando et adoptando meliores*[3]. » Mais la négation de la chute primitive et de toute intervention de Dieu dans l'intérieur de la volonté humaine, — double négation que Julien n'a jamais abandonnée, — rend pratiquement cette rénovation ou cette adoption vides de leur sens proprement chrétien. Si nous

1. *Op. imp.*, l. I, LII : XLV, 1074 : Jul. : « Egone sum inimicus gratiæ Dei... ? » — Et un peu plus loin, LIII : col. 1076 : « Christus enim qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia ; et quos fecerat condendo bonos, facit innovando et adoptando meliores. Hanc igitur gratiam, per quam reis venia, illuminatio spiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Jerusalem cœlestis, sanctificatio, atque in Christi membra translatio, et possessio regni cœlorum mortalibus datur, qui aliquibus negandam putat, omnium bonorum execrationem meretur. » — Au chapitre XCIV du même livre, Julien énumère la grâce multiple du Christ (col. 1111) : « Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur. Primum munus ejus est quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod, ut viventibus sensu, ita sentientibus ratione præstamus... Ipsi etiam gratiæ, beneficiorum quæ nobis præstare non desinit, augmenta reputamus. Ipsa gratia legem in adjutorium misit... Ad istius ergo gratiæ... plenitudinem spectavit, ut Verbum caro fieret, et habitaret in nobis... »

2. Voir *Dict. Théol.*, art. *Pélagianisme*, col. 684.

3. *Op.* imp., l. I, LIII : XLV, 1076. Cf. *ibid.*, l. V, IX : col. 1438.

devons à Dieu notre nature, quelle que soit sa condition, nous devons toujours à nous-mêmes notre salut, non pas à Dieu, encore moins au Christ, Homme-Dieu. Nous sommes les auteurs exclusifs de notre vie spirituelle. Quel rôle réel encore à attribuer au Saint-Esprit dans la sanctification d'un être qui, de par sa nature libre, est émancipé de Dieu ? Tout le Christianisme devient superflu.

Pour ruiner la nécessité de la grâce authentique du Christ, Pélage choisit d'abord l'argument des anciens justes. Il évite de lancer ouvertement contre l'orthodoxie l'argument des vertus des païens, mais il l'insinue avec habileté. C'est ainsi qu'en 413, ou au plus tard en 414, il encouragea la vierge Démétriade par l'exemple des païens vertueux qui sont arrivés à une haute moralité par la seule force de la nature. « *Quam multos enim philosophorum et audivimus, et legimus, et ipsi vidimus castos, patientes, modestos, liberales, abstinentes, benignos, et honores mundi simul et delicias respuentes, et amatores justitiæ non minus quam scientiæ ! Unde, quæso, hominibus alienis a Deo ista quæ Deo placent ? Unde autem illis bona, nisi de naturæ bono*[1] *?* » Pélage conclut alors que, si les païens montrent ce que peut la nature créée telle quelle, on voit bien ce que peuvent les chrétiens, dont la nature est enrichie de l'exemple du Christ, de cette « grâce » de Dieu. La tactique du vieux moine est certes très habile. A la grande différence de Célestius, toujours il se tient dans des zones équivoques. Ce sera à Julien de systématiser ses vues.

En puissant dialecticien qu'il est, Julien reste fidèle à ses principes fondamentaux sur la volonté de l'homme jusque dans sa notion de « vertu ». De même que l'essence

1. *Epist. Pelagii ad Demetriadem*, III : MIGNE, *PL.*, XXXIII, appendice, col. 1101 : « Cujus (naturæ) bonum ita generaliter cunctis institutum est, ut in gentilibus quoque hominibus, qui sine ullo cultu Dei sunt, se nonnunquam ostendat ac proferat. » Suit le texte cité. Un peu plus bas : « Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt ; vide quid christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est, et qui divinæ quoque gratiæ juvantur auxilio. »

de la volonté exclut toute intervention de la grâce qui détruirait la liberté, l'essence de la bonté d'un acte libre est indépendante de l'intention qui l'a produit. L'intention de la volonté n'a rien à faire avec la bonté d'un acte correctement accompli, ni pour en changer le nom, ni pour en modifier la nature. La vertu est en soi indifférente à la fin à laquelle elle tend, et la volonté est libre de l'appliquer à telle fin ou à telle autre ; seulement si l'agent vise les biens éternels, il obtiendra une récompense éternelle ; s'il ne vise que les biens temporels, l'acte pourrait être dit stérile, puisqu'il est frustré de son plus précieux résultat, la récompense éternelle. Donc, pour reconnaître une vertu, on n'a qu'à regarder ce qui est fait, on n'a pas à demander pour quelle fin l'acte est posé : « *Hoc tantum modo intuendum quod agitur, nec causa quærenda est cur agatur*[1]. » Dans cette espèce d'atomisme de la vie volontaire où tous les éléments sont isolés, indépendants, où les différents poids viennent sur les plateaux de la balance et les quittent sans que cette balance perde un seul instant son parfait équilibre, la notion de la vraie vertu s'oppose nécessairement à celle d'Augustin.

Dès lors, Julien se sent en mesure d'argumenter indéfiniment contre Augustin sur le chapitre des « vertus » des païens en s'appuyant sur le sens équivoque du mot

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 19 : XLIV, 747-748 : « Cum enim agitur aliquid prudenter, fortiter, temperanter, et juste, omnibus quatuor virtutibus agitur, quæ secundum tuam disputationem veræ virtutes sunt, si ad cognoscendum utrum veræ sint, hoc tantummodo intuendum quod agitur, nec causa quærenda est cur agatur. Unde ne tibi videat calumniari, ipsa tua verba jam ponam : « Cunctarum, inquis, origo virtutum in rationali animo sita est, et affectus omnes per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostræ, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, inquis, non tamen ad unum finem in omnibus properat : sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt, aut ad æterna aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur. Nec nominis sui igitur, inquis, possunt, nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetiverunt præmii aut amplitudine ditantur, aut exilitate frustrantur. »

« vertu ». Il ne voudra pas lâcher un argument si précieux qui sape à la base la nécessité de la véritable grâce du Christ. Argument plus précieux encore que celui des saints de l'Ancien Testament, puisque les païens sont considérés et par lui et par Augustin comme de véritables infidèles. Si ces païens, complètement étrangers à la Révélation chrétienne, ont pourtant possédé des « vertus », c'est qu'ils sont arrivés par leurs propres forces à la perfection morale : l'inutilité de la grâce du Christ éclate alors aux yeux.

Saint Augustin dévoile cette manœuvre dès le commencement du fameux chapitre troisième du livre IV de son *Contra Julianum* ; il y revient et y insiste. « *Soletis enim negantes Dei dona esse virtutes quibus recte vivitur, et eas naturæ voluntatique humanæ, non gratiæ Dei tribuentes, hoc uti argumento, quod eas nonnunquam habeant infideles ; ita conantes evacuare, quod dicimus, neminem recte vivere, nisi ex fide per Jesum Christum Dominum nostrum, unum Dei et hominum Mediatorem, ubi vos ejus adversarios apertissime profitemini*[1]. »

Et un peu plus loin : « *Sed acerbissimi gratiæ hujus inimici exempla nobis opponitis impiorum, quos dicitis « alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adjutorio gratiæ, solum est naturæ bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitæ viribus, et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur, et sobrii*[2]. » Ou encore : « *Per hos gentes enim probare conatus es, etiam alienos a fide Christi, veram posse habere justitiam... Ubi quidem dogma vestrum, quo estis inimici gratiæ Dei quæ datur per Jesum Christum Dominum nostrum, qui tollit peccatum mundi, evidentius expressisti : introducens hominum genus, quod Deo placere possit sine Christi fide, lege naturæ. Hoc est unde vox maxime christiana detestatur Ecclesia*[3]. » On voit donc quel intérêt il y a pour les Pélagiens à argumenter sur les « vertus » des païens. On voit

1. *Ibid.*, n. 14 : col. 743.
2. *Ibid.*, n. 16 : col. 744.
3. *Ibid.*, n. 23 : col. 750.

aussi que les réponses de saint Augustin doivent être comprises selon le sens de l'argument de ses adversaires, dans l'hypothèse où tout païen s'identifie avec un véritable infidèle. Ce n'est pas précisément des âmes païennes qu'Augustin prétend juger ; c'est le principe du Christianisme qu'il défend de toutes ses forces.

Les Jugements sévères de saint Augustin à l'égard des « Vertus » des Païens

a) *Les païens en général*

L'argument des « vertus » des païens a été utilisé par les Pélagiens dès le début de la controverse. Aussi, dès le *De Spiritu et Littera* (écrit vers la fin de 412), voyons-nous saint Augustin traiter le problème de ces œuvres que l'Apôtre déclare naturellement accomplies par les Gentils[1]. Les Pélagiens[2] jugeaient que l'Apôtre reconnaissait aux païens de vraies vertus ; et Julien reviendra encore huit ans plus tard sur cet argument. Il nous semble que si, en 421, dans son *Contra Julianum*[3], Augustin parle avec plus de fermeté, en 412, il traite la question avec plus d'ampleur et de finesse.

Les Gentils dont il s'agit dans ce texte seraient probablement, selon saint Augustin, les Grecs qui sont venus à l'Évangile, puisqu'ils ont la loi dans leur cœur, c'est-à-

1. *De Spiritu et Littera*, xxvi, 43-xxviii, 49 : XLIV, 226-231.
2. En 413 ou 414, Pélage, dans sa lettre à Démétriade, cite ce texte paulinien pour prouver que tout le monde possède cette espèce de sainteté naturelle qui nous suffit pour pratiquer les vertus. « Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidens exercet mali bonique judicium. ...Hujus legis scribens ad Romanos meminit Apostolus ». (*PL.* XXXIII, 1101). Évidemment saint Augustin ne nie pas l'existence de la conscience morale chez les païens ; mais il nie que cela seul puisse suffire, sans l'esprit qui vivifie.
3. *C. Jul.*, l. IV, iii, 23-25 : XLIV, 749-751.

dire la loi de la charité, la loi du Nouveau Testament[1]. L'Apôtre veut seulement distinguer ces Gentils des Juifs venus à l'Évangile en passant par la foi de l'Ancien Testament. Alors le « *naturaliter facere* » ne s'oppose pas à la foi ni à la grâce du Christ, mais les suppose plutôt. « *Non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura*[2] » ; et cette grâce, c'est toujours la grâce de Dieu par Jésus-Christ. Ainsi ces Gentils ne favorisent en rien la thèse pélagienne des vraies vertus des infidèles : « *Sunt quippe isti fideles*[3]. » — Pourtant, Augustin garde quelque doute sur la valeur exégétique de son explication. Saint Paul parle d'une façon générale, sans se limiter clairement aux seuls Gentils qui se convertissent au Christianisme. Aussi Augustin ajoute-t-il une autre explication qui rentre dans ses principes généraux sur les vertus. Si ces Gentils ne sont pas à ranger parmi les Chrétiens mais parmi les impies, parmi ceux qui ne rendent pas le vrai culte au vrai Dieu (saint Augustin se hâte, ici encore, d'identifier le païen avec le véritable infidèle), leurs quelques actes louables, examinés d'après la fin qu'ils visent, méritent difficilement notre pleine approbation[4]. Mais ce langage du *De Spiritu et Littera*, moins abrupt que celui du *Contra Julianum*, nous paraît clairement concéder aux

1. *De Sp. et Litt.*, xxvi, 44 : XLIV, 227 : « Profecto ad Evangeium pertinent Gentes quibus lex in cordibus scripta est... Quibus autem Gentibus bene operantibus gloriam et honorem pacemque promitteret extra Evangelii gratiam constitutis ? » Plus loin, n. 46 : col. 229 : « Et propterea... participes sunt Testamenti novi, quia dat Deus leges in mentes ipsorum, et in cordibus eorum scribit eas digito suo, Spiritu sancto, quo ibi diffunditur caritas quæ legis est plenitudo. »

2. *Ibid.*, xxvii, 47 : col. 229. — Et quelques lignes plus bas : « Qua gratia in interiore homine renovato justitia scribitur, quam culpa deleverat ; et hæc misericordia super genus humanum per Christum Jesum Dominum nostrum ». — Cf. *C. Jul.*, l. IV, iii, 25 : XLIV, 750 : « Ideoque dicuntur sine lege naturaliter quæ legis sunt facere, quia ex Gentibus venerunt ad Evangelium, non ex circumcisione cui lex data est, et propterea naturaliter, quia ut crederent, ipsa in eis est per Dei gratiam correcta natura. »

3. *C. Jul.*, *ibid.*

4. Voir ci-dessus, chapitre ii, p. 51, et les textes cités dans les notes.

infidèles, au moins en certains cas, ce que nous avons appelé les vertus décevantes. Quant aux vraies vertus, il est évident pour Augustin que ces Gentils-infidèles ne sauraient en avoir[1].

C'est la question de la chasteté conjugale des païens qui a occasionné la controverse sur les « vertus » des païens entre Julien et Augustin. En 419, écrivant le premier livre du *De Nuptiis et Concupiscentia* pour prémunir le comte Valère contre les pamphlets de Julien, Augustin aborde de lui-même cette question. La chasteté conjugale est un don de Dieu, quoique moindre que la continence parfaite[2]. Mais chez les impies, donc chez les infidèles formels, le résultat matériel de cette « chasteté » mis à part, il n'y a point de vraie vertu de chasteté. Car ce qui appartient en propre à l'impie, c'est l'acte de sa volonté. Or, cet acte est nécessairement mauvais, une volonté infidèle ne pouvant que diriger son intention vers autre chose que Dieu[3], par exemple chercher à plaire aux hommes, ou à s'épargner des ennuis, ou à honorer les démons. « *Cum igitur faciunt hæc homines sine fide, quæ videntur ad conjugalem pudicitiam pertinere, sive hominibus placere quærentes, vel sibi, vel aliis, sive in his rebus quas vitiose concupiscunt, humanas molestias devitantes, sive dæmonibus servientes : non peccata coercentur, sed aliis peccatis alia peccata vin-*

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 25 : XLIV, 750-751 : « Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. »

2. *De Nupt. et Concup.*, l. I, III, 3 : XLIV, 415.

3. *Ibid.*, n. 4 : « Quid ergo dicimus, quando et in quibusdam impiis invenitur pudicitia conjugalis ? Utrum eo peccare dicendi sunt, quod dono Dei male utantur non id referentes ad cultum ejus a quo acceperunt ? An forte nec dona Dei putanda sunt ista, quando hæc infideles agunt, secundum Apostoli sententiam dicentis : Omne quod non est ex fide, peccatum est ? Quis autem audeat dicere donum Dei esse peccatum ? Anima enim et corpus, et quæcumque bona animæ et corporis naturaliter insita, etiam in peccatoribus dona Dei sunt ; quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt. De his autem quæ faciunt, dictum est : Omne quod non est ex fide, peccatum est. »

cuntur. Absit ergo pudicum veraciter dici, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori[1]. »

Si vraiment on accepte l'hypothèse qu'un homme garde la fidélité du mariage avec une pareille intention, nous ne croyons pas que la conclusion de saint Augustin puisse ne pas s'imposer. Attribuerait-on la vraie vertu de chasteté même à un chrétien qui prétendrait la pratiquer uniquement pour éviter des ennuis ? Julien lui-même, quand il revient à la charge, n'attaque pas de face ce jugement qui a pourtant déclenché la polémique ; il accuse plutôt saint Augustin de toujours chercher à disqualifier la nature humaine[2]. C'est pourquoi, malgré tout ce qu'il peut entrer d'ingénieuse rhétorique dans l'argument qui prétend exclure de l'infidèle toute chasteté vraie parce que son âme est « prostituée » au démon[3], la conclusion sévère d'Augustin, replacée dans la perspective où elle a été conçue, rentre pleinement dans les principes généraux que nous avons exposés aux chapitres précédents. Et ce n'est pas exagération, non plus, que d'exiger, pour la bonté parfaite de l'acte du mariage, que l'intention ne s'arrête pas volontairement aux vues purement humaines, — qui en feraient tout au plus un acte de vertu décevante, essentiellement

1. *Ibid.*

2. *C. Jul.*, l. IV, III, 14 : XLIV, 743 : « Ex quibus omnibus hæc summa conficitur, ut aut in animo fornicante pudicitia vera esse possit, quod cernis quam sit absurdum ; aut in animo infidelis pudicitia vera esse non possit, quamvis hoc cum assererem, te finxeris surdum. Non igitur, ut calumniaris, studio vituperandi substantiam, dona collaudo ».

3. *De Nupt. et Concup.*, l. I, IV, 5 : XLIV, 416 : « Cum enim virtus sit pudicitia, cui vitium contrarium est impudicitia, omnesque virtutes etiam quæ per corpus operantur, in animo habitent ; quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur ?... Vera pudicitia, sive conjugalis, sive vidualis, sive virginalis, dicenda non est, nisi quæ veræ fidei mancipatur. » Cf. *C. Jul.*, l. IV, III, 14 : XLIV, 743 : « Virtutem esse pudicitiam conjugalem, promptissime confiteris (tu, Juliane) ; omnes virtutes etiam quæ per corpus operantur, in animo habitare non negas. Porro infidelis animum fornicari a Deo ille potest negare qui se palam sanctarum Scripturarum adversarium profitetur ». Cf. encore *ibid.*, VIII, 50 : col. 763.

insuffisante à la pratique de la perfection morale, — mais qu'elle aille jusqu'aux motifs proprement chrétiens[1].

A partir de la controverse pélagienne, le langage de saint Augustin au sujet des « vertus » des païens, se fait donc de plus en plus net, même quand il en parle dans ses prédications populaires. Il reconnaît bien que parmi les païens, il y en a, et même beaucoup, qui paraissent bons et honnêtes, fidèles observateurs de la loi naturelle. Mais, puisqu'ils se trouvent en dehors du bercail du Christ, ils accomplissent ces œuvres sans savoir à quelle fin les rapporter. Soit qu'ils ignorent par aveuglement, soit qu'ils méprisent par orgueil la fin véritable qui est la vie éternelle et qui ne se réalise que dans le Christ, il est toujours clair que leurs œuvres n'ont aucune valeur véritable ni ne peuvent être regardées comme de vraies vertus[2].

1. *De Nupt et Concup.*, l. I, IV, 5 : XLIV, 416 : « Eo modo ergo et illam concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, in usum justitiæ convertunt fidelium nuptiæ. Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis sæculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur. Quapropter qui non hac intentione, hac voluntate, hoc fine, generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole glorientur ; etiam si tanta sit observantia, ut secundum matrimoniales tabulas nonnisi liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis vera pudicitia conjugalis. »

2. *Tract. in Jo.* XLV, 2 : XXXV, 720 : « Multi enim sunt qui secundum quamdam vitæ hujus consuetudinem dicuntur boni homines, boni viri, bonæ feminæ, innocentes, et quasi observantes ea quæ in lege præscripta sunt ; deferentes honorem parentibus suis, non mœchantes, non homicidium perpetrantes, non furtum facientes, non falsum testimonium adversus quemquam perhibentes et cætera quæ lege mandata sunt velut observantes, christiani non sunt... Quia vero ista omnia quæ faciunt, et nesciunt ad quem finem referant, inaniter faciunt... Dicunt ergo pagani : Bene vivimus. Si per ostium non intrant, quid prodest eis unde gloriantur ?... Quia nec bene vivere dicendi sunt, qui finem bene vivendi vel cæcitate nesciunt, vel inflatione contemnunt. Non est autem cuiquam spes vera et certa semper vivendi, nisi agnoscat vitam, quod est Christus, et per januam intret in ovile. » — L'Église nous fait lire ce passage tous les ans aux Leçons de l'Office du mardi de Pentecôte.

b) *Les « vertus » des anciens Romains*

Suivons maintenant saint Augustin dans son examen du cas plus concret des « vertus » des anciens Romains. Vers l'an 415, Augustin traite ce sujet au long et au large dans le cinquième livre du *De Civitate Dei*[1]. Préoccupé de réfuter l'hérésie pélagienne, il s'appuie surtout sur l'autorité de Salluste pour établir que les anciens Romains ne voulaient vivre et mourir que pour la gloire, et que cette passion étouffait toutes les autres dans leur cœur[2]. Ainsi la vertu pour eux n'est que le moyen de parvenir à la gloire, à l'honneur, à la domination[3]. Ils ne sont donc que « *pro uno vitio, id est amore laudis, pecuniæ cupiditatem et multa alia vitia comprimentes*[4]. » De plus, ils ne rendent pas le vrai culte au vrai Dieu ; ils offrent des sacrifices au démon plutôt qu'à Dieu[5]. Saint Augustin conclut de là que ces vertus qui servent à la vanité et à l'orgueil ne sont pas plus vraies que celles qui servent aux passions[6].

1. Le thème principal de ce livre est d'opposer au « fatùm » des païens la divine Providence qui gouverne tous les royaumes de ce monde, donc aussi l'Empire Romain. La Providence tient compte de la part de la volonté humaine et récompense par un empire grandiose les efforts louables des Romains.

2. *De Civ. Dei*, l. V, XII, I : XLI, 154 : « Veteres igitur primique Romani... « laudis avidi, pecuniæ liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant » (Sallust. Catilina, c. 7) ; hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Cæteras cupiditates hujus unius ingenti cupiditate præferunt. »

3. *Ibid.*, n. 3 : col. 156 : « Via virtus est, qua nititur tanquam ad possessionis finem, id est, ad gloriam, honorem, imperium. Hoc insitum habuisse Romanos, etiam deorum apud illos ædes indicant... Unde intelligi potest quem finem volebant esse virtutis, et quo eam referebant... ad honorem scilicet. »

4. *Ibid.*, XIII : c. 158.

5. *Ibid.*, XII, I : c. 154 : « Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliæ Gentes... deos falsos colerent, et non Deo victimas, sed dæmoniis immolarent... »

6. *Ibid.*, XX : c. 167 : Tam turpiter servire virtutes humanæ gloriæ, quam corporis voluptati (titre du chapitre). Cf. notre ch. II, p. 39.

Cependant, en dehors de la controverse directe avec les Pélagiens, tout en maintenant les principes intransigeants de la morale chrétienne, saint Augustin montre bien sa sympathie pour ces anciens Romains, et ne néglige pas les beaux aspects de leurs « vertus ». Le sacrifice d'un fils chez un Brutus; le respect de la loi chez un Torquatus ; le dévouement de Camille ; le courage de Mucius Scévola ; l'obéissance de Curtius ; la générosité des Décius ; l'impassibilité de Marcus Pulvillus ; la fidélité de Régulus ; la pauvreté volontaire de Valérius ou de Fabricius : avec quelle émouvante éloquence n'a-t-il pas rapporté tous ces faits comme exemples et stimulants pour les chrétiens eux-mêmes qui ne pratiquent pas les vertus avec autant d'ardeur ou qui osent tirer vanité du peu qu'ils font en vue de la Cité céleste[1] ?

De plus, Augustin reconnaît que, pour ces Romains, il valait mieux pratiquer ces « vertus » par vanité que s'abandonner aux passions honteuses[2] ; et que ces « vertus » arrêtées à l'amour de la patrie terrestre, sans aller jusqu'à celle du ciel, méritent néanmoins d'être largement récompensées par Dieu[3]. Et parmi ces Romains il est encore à remarquer que Caton est plus près de la vérité que César[4] ; que Marcus Régulus est à estimer entre tous parce que son exemple fait honte aux chrétiens qui se suicident[5]. Cet admirable

1. *Ibid.*, XVIII : c. 162-165 : Quam alieni a jactantia esse debeant christiani, si aliquid fecerint pro dilectione æternæ patriæ, cum tanta Romani gesserint pro humana gloria et civitate terrena (titre du ch.). Cf. *ibid.*, XVII, 2 : c. 161.

2. *Ibid.*, l. V, XIII : c. 158.

3. *Ibid.*, XV : c. 160 : De mercede temporali, quam Deus reddidit bonis moribus Romanorum (titre du ch.).

4. *Ibid.*, XII, 5 : c. 156 : « Sed cum illa memoria duo Romani essent virtute magni, Cæsar et Cato, longe virtus Catonis veritati dicetur propinquior fuisse quam Cæsaris. »

5. *Ibid.*, l. I, XXIV : c. 38 : « Inter omnes suos laudabiles et virtutum insignibus illustres viros non proferunt Romani meliorem (quam M. Regulum) ; quem neque felicitas corruperit... nec infelicitas fregerit... Porro si fortissimi et præclarissimi viri terrenæ patriæ defensores... ab hostibus victi seipsos ferire noluerunt... ; quanto magis christiani verum Deum colentes et supernæ patriæ suspirantes, ab hoc facinore temperabunt... »

génie romain, cette race de tant d'hommes illustres aurait accepté la religion chrétienne si l'occasion lui en avait été donnée. Souhaitons au moins, pense saint Augustin, que leurs descendants embrassent cette religion afin que leurs belles qualités naturelles, au lieu d'être dilapidées dans l'impiété et l'idolâtrie, soient purifiées et parfaites par le culte du vrai Dieu[1].

Son ton est encore plus modéré dans une lettre écrite vers le début de 412 : « *Quam (Rempublicam) primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum, quæ illos etiam in æternam civitatem posset salubri religione perducere ; custodientes tamen quamdam sui generis probitatem, quæ posset terrenæ civitati constituendæ, augendæ, conservandæque sufficere. Deus sic ostendit in opulentissimo et præclaro imperio Romanorum quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes*[2]. » Ici, Augustin reconnaît clairement aux Romains les vertus décevantes ; il ne craint même pas de les appeler « vertus civiles ». Mais il ne les aurait jamais appelées vraies vertus, ses principes restant toujours les mêmes.

Avec le progrès de la controverse pélagienne, le ton et l'attitude de saint Augustin se font plus nets. Julien lui oppose les anciens Romains comme argument décisif contre la nécessité de la grâce. Ces Romains, véritables infidèles à l'égard du Christ, possédaient néanmoins des vertus qui constituent les gloires nationales du peuple romain. Preuve manifeste et même populaire de l'inanité

1. *Ibid.* l. II, xxix, I : col. 77 : « Hæc (beneficia religionis christianæ) potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scævolarum, Scipionum, Fabriciorum : hæc potius concupisce, hæc ab illa turpissima vanitate et fallacissima dæmonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminet, nonnisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc jam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis. Tunc enim tibi gloria popularis adfuit sed occulto judicio divinæ providentiæ vera religio quam eligeres defuit. »
2. *Epist. CXXXVIII*, iii, 17 : XXXIII, 533.

de la thèse augustinienne. Comme Julien, Augustin suppose que ces anciens Romains étaient de véritables infidèles, voire même des idolâtres, des impies, dont la condition surnaturelle différait radicalement d'avec celle des Israélites et des chrétiens. Mais, dès lors, Augustin est en droit de protester hautement : comment un infidèle, un idolâtre, un impie, pourrait-il être juste et mériter ainsi le salut, qu'il soit Fabricius ou Fabius, Régulus ou Scipion ? Sa foi chrétienne ne se laissera pas intimider un seul instant par ces grands noms de la Rome antique[1]. « *Quis porro eorum qui se christianos haberi volunt, nisi soli Pelagiani, aut in ipsis forte tu solus, justum dixerit infidelem, justum dixerit impium, justum dixerit diabolo mancipatum ? Sit licet ille Fabricius, sit licet Fabius, sit licet Scipio, sit licet Regulus ; quorum me nominibus, tanquam in antiqua romana curia loqueremur, putasti esse terrendum*[2] *?* » Même en admettant que Fabricius est moins impie, moins coupable, et par suite mérite d'être moins puni que Catilina, Augustin repousse l'idée que ces « vertus » accomplies par un amour purement humain de la patrie et mises au service du démon et de la vanité, puissent procurer aux Fabricius, aux Régulus et à leurs semblables, même cette sorte de félicité éternelle que les Pélagiens ont inventée pour les enfants morts sans baptême. Julien lui-même n'oserait pas le soutenir[3].

1. *Contra Jul.*, l. IV, III, 17 : XLIV, 745.

2. *Ibid.*, n. 25 : c. 751. Et le texte continue : « Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus ; et minus impius quam Catilina, Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando. »

3. *Ibid.*, n. 26 : c. 751 : « An forte et istis qui exhibuerunt terrenæ patriæ babylonicam dilectionem, et virtute civili, non vera, sed veri simili dæmonibus vel humanæ gloriæ servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis, cæterisque talibus, sicut infantibus qui sine baptismate moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem regnumque cælorum ; ubi non sint in miseria sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus nec in cordibus habuerunt ? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. » — Dans une

c) *Les « vertus » des philosophes*

Il reste, malgré tout, qu'à s'en tenir à la réponse de saint Augustin, les anciens Romains n'ont manqué de vraies vertus qu'à cause de leur vanité, de leur idolâtrie, de leur infidélité envers Dieu. Il n'apparaît point que ce soit précisément à cause de leur infidélité à l'égard du Christ. La question de leurs vertus est résolue avant qu'on ait à se poser aucun problème relatif à leur adhésion au Christ ; si bien que Julien pourrait, à la rigueur, accepter la réponse de saint Augustin, et continuer cependant à s'inscrire en faux contre la thèse : « *Neminem recte vivere, nisi ex fide per Jesum Christum Dominum Nostrum.* » Heureusement, il y a le cas des philosophes païens.

Les philosophes, les Platoniciens surtout, dépassant les doctrines terre à terre, ont compris que Dieu est pour nous « *et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*[1] ». Platon même a défini : « *Finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem ; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum*[2]. » — Ils sont donc bien près de nous[3] ; et, s'ils vivaient au temps du christianisme, ils seraient chrétiens sans avoir

lettre écrite en 427, Augustin considère ces « vertus » d'un autre point de vue, et son ton est encore plus sombre. Ces Romains étant identifiés avec des infidèles proprement dits et soumis nécessairement à la domination du diable, pourquoi ce prince de ténèbres leur laisse-t-il encore quelques « bonnes œuvres » ? C'est pour tromper les autres, c'est-à-dire prêter une arme aux Pélagiens pour attaquer la grâce du Christ. On voit saint Augustin s'enfoncer davantage dans la perspective que nous avons indiquée. Il ne voit plus les Romains ; il ne voit en eux que le diable et les Pélagiens agir de connivence. « Aliquos eorum, per quos amplius decipere affectat (diabolus), sinit habere nonnulla velut opera bona, in quibus laudantur, per quasque gentes, præcipueque in gente Romana, qui præclare gloriosissimeque vixerunt. » (*Epist. CCXVII*, III, 10 : XXXIII, 982.)

1. *De Civ. Dei*, l. VIII, IV : XLI, 228.
2. *Ibid.*, VIII : c. 233.
3. *Ibid.*, IX : c. 234.

besoin de modifier beaucoup leur doctrine[1]. Ces philosophes semblent donc disposer de tout le nécessaire pour acquérir les vraies vertus. Et cependant, s'ils ont entrevu de loin le but, ils ne connaissent point le chemin[2]. Car ce chemin unique, c'est le Christ Verbe incarné[3]. Même la véritable connaissance de Dieu ne peut s'obtenir que par la foi au Christ[4]. La preuve est qu'ils cèdent aux erreurs populaires ou, selon le mot de l'Apôtre, perdus dans le néant de leur spéculation, ils ont admis le culte des faux dieux[5].

Et maintenant, puisque Julien met en avant ces philosophes, comme étant des infidèles à l'égard du Christ, et, malgré cela, des hommes vertueux, saint Augustin n'hésite plus à proclamer fausses même les vertus des Pythagoriciens et des Platoniciens, non sans quelque effort pourtant, et peut-être un peu à contre-cœur, puisqu'il sent le besoin d'en appeler au secours divin et à la liberté chrétienne. « *Verum tu in hac causa etsi ad scholam Pythagoræ provoces vel Platonis, ubi eruditissimi atque doctissimi viri, multo excellentiore cæteris philosophia nobilitati veras vir-*

1. *De Vera Relig.*, IV, 7 : XXXIV, 126 : « Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent. » (Paroles d'Augustin en 390.)

2. *De Civ. Dei*, l. X, XXIX, 1 : XLI, 307.

3. *Ibid.*, XXXII : De universali via animæ liberandæ : c. 312.

4. *Ibid.*, l. XI, II : c. 317-318.

5. Augustin cite à toute occasion le célèbre texte de *Rom.*, I, 21-23. Nous donnons ici le résumé de saint Augustin lui-même en tête du dixième livre du *De Civitate Dei*, sur la doctrine et la vie des Platoniciens. « Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos : propterea, quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo est ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse ; ita illud quod omnes homines appetunt, id est, vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhæserit. Sed quia ipsi quoque sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis (*Rom.*, I, 21), multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt, ut quidam eorum etiam dæmonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent... » (*De Civ. Dei*, l. X, I, 1 : XLI, 277.)

tutes non esse dicebant, nisi quæ menti quodam modo imprimuntur a forma illius æternæ immutabilis substantiæ, quod est Deus ; — etiam illic adversus te, quantum donat qui nos vocavit, pietatis libertate clamabo : Nec in istis est vera justitia[1]. »

De plus, les philosophes contemporains du Christianisme méprisent l'humilité du Christ. Ils se sont approchés de la vérité par leur intelligence, mais s'en sont éloignés par leur orgueil. Se croyant sages, ils sont en réalité insensés. Or la vraie justice ne peut pas se trouver là où il n'y a pas de vraie sagesse. En tout cas, soit que ces païens ignorent le Christ, soit qu'ils le méprisent, s'ils pouvaient encore avoir la vraie justice, les vraies vertus, ils mériteraient par là la récompense éternelle[2]. Puisqu'ils ne peuvent la mériter, étant infidèles à l'égard du Christ, leur « justice », leurs « vertus » sont nécessairement fausses. Et, probablement pour couper court à toute équivoque, Augustin appellera Platon et les Platoniciens, ou les philosophes de l'Académie, tout simplement des hommes « impies », des infidèles[3].

A Augustin donc de mettre en garde les fidèles d'Hippone et d'assimiler aux pharisiens et aux hérétiques ces voleurs d'âmes dans le bercail de Christ, les philosophes

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 17 : XLIV, 745.

2. *Ibid.*, col. 746 : « Justus ex fide vivit. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi : finis legis Christus ad justitiam omni credenti. (*Rom.*, x, 17 et 4.) Quomodo sunt vere justi (illi philosophi) quibus vilis est humilitas veri justi ? Quo enim propinquaverunt intelligentia, inde superbia recesserunt : « quia cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt ; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum ; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt » (*Rom.*, I, 21, 22). Quomodo in eis vera justitia, in quibus non est vera sapientia ? Quam si eis tribuerimus, nihil erit causæ cur non eos ad illud regnum pervenire dicamus, de quo scriptum est : « Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum. » (*Sap.*, VI, 21) ».

3. *Retr.*, l. I, I, 4 : XXXII, 587 : « Laus ipsa qua Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit ».

païens qui prétendent se poser en maîtres et modèles des « vertus[1] ».

d) *Considérations générales*

Si les infidèles pouvaient avoir de vraies vertus, la rédemption du Christ serait un vain mot. Tout le dogme chrétien s'écroulerait. Voilà le principe révélé dont s'autorise saint Augustin pour condamner *a priori* comme fausses les « vertus » de tous ceux que Julien lui oppose comme des *infidèles*, anciens Romains ou philosophes grecs, hommes chastes ou miséricordieux. « *Ac per hoc Christus gratis mortuus est, si homines sine fide Christi ad fidem veram, ad virtutem veram, ad justitiam veram, ad sapientiam veram, quacumque re alia, quacumque ratione perveniunt. Prorsus sicut de lege verissime ait Apostolus : si per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est (Gal.* II, 21) *: ita verissime dicitur : si per naturam voluntatemque justitia, ergo Christus gratis mortuus est*[2]. » Impossible donc aux *infidèles* d'avoir la vraie justice, d'avoir les vraies vertus. Car, la vie de la grâce, cette vraie justice, ne se sépare pas, pour saint Augustin, d'avec la vie des vraies vertus, pas plus que, dans un plan supérieur, elle ne se distingue de la vie du bonheur éternel qui consiste à jouir de Dieu. « *Per quod enim vera justitia, per hoc etiam regnum Dei, Deus namque ipse, quod absit, erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus : cum et ipsum ejus regnum justitia sit... Porro si veram justitiam non habent impii, profecto nec alias virtutes comites ejus et*

1. *Tract. in Jo.*, XLV, 3 : XXXV, 1720 « Fuerunt ergo quidam philosophi, de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes ; qui etiam dicere auderent hominibus : Nos sequimini, sectam nostram tenete, si vultis beate vivere. Sed non intrarant per ostium : perdere volebant, mactare et occidere. »

2. *C. Jul.*, l. IV, III, 47 : XLIV, 746.

socias, si quas habent, veras habent... ac per hoc nec continentia sive pudicitia vera virtus est impiorum[1]. »

Ces prétendues vertus de Julien sont, au jugement d'Augustin, non seulement des vertus fausses, mais encore de véritables péchés. Car une volonté infidèle est par définition une volonté déraisonnable et criminelle ; et les fruits d'une pareille volonté ne peuvent être que des péchés : aucun chrétien n'en doute, déclare saint Augustin[2]. Matériellement, l'acte peut bien être une œuvre bonne ; mais accomplir cet acte avec une volonté infidèle, c'est là le péché, puisque le péché n'est pas autre chose que le mauvais usage du bien[3]. Ainsi, quand un païen refuse la foi chrétienne, malgré sa supériorité sur les mauvais chrétiens en quelques points de la conduite extérieure, on ne peut dire qu'il soit bon, mais seulement qu'il n'est pas trop mauvais[4].

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, n. 32 : c. 754-575 : « Ipsorum (infidelium) autem esse peccata, quibus et bona male faciunt ; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate : qualis voluntas, nullo christiano dubitante, arbor est mala quæ facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. »

3. *Ibid.*, n. 31 : c. 754 : « Imo responde... utrum bonam misericordiam existimes infidelem. Porro si vitium est male misereri, procul dubio vitium est infideliter misereri. Quod si et ipsa per se ipsam naturali compassione opus est bonum ; etiam isto bono male utitur qui infideliter utitur, et hoc bonum male facit, qui infideliter facit : qui autem male facit aliquid, profecto peccat. »

4. *En.* 2ª *in Ps. XXV*, 14 : XXXVI, 196 : Dans ce passage, le but d'Augustin prédicateur est de reprendre les mauvais chrétiens qui, par leur vie scandaleuse, donnent prétexte aux païens de refuser la foi chrétienne. « Quidam (Christiani) voce benedicunt (Deum), quidam moribus. In quorum autem moribus non invenitur quod aiunt, faciunt blasphemari Deum ; ut illi qui nondum intrant Ecclesiam, quamvis ament peccata sua, et ideo nolint esse Christiani ; tamen excusent se per malos, ut blandientur sibi, seducentes seipsos, et dicunt : Quid mihi persuades ut Christianus sim ? Ego fraudem a Christiano passus sum, et numquam feci ; falsum mihi juravit Christianus, et ego numquam. Et cum ita dicunt, impediuntur a salute, ut nihil eis prosit, non quidem quod jam boni sunt, sed quod mediocriter mali. »

Battant en retraite, Julien concède que ces « vertus » des païens ne sont que « stérilement » bonnes, c'est-à-dire ne méritent pas une récompense éternelle. D'ailleurs, il demeure logique avec lui-même, en dissociant ainsi l'effet de la vertu d'avec la vertu elle-même, puisque dans son système, l'acte vertueux est indifférent à toute fin surajoutée. « *Omnes virtutes affectus esse, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus*[1]. » Pour Augustin, au contraire, il est clair que, si nous possédons quelque vraie vertu, Dieu ne peut pas nous priver de la récompense éternelle[2]. Si une « vertu » est stérile, c'est tout simplement qu'elle n'est pas vraie[3]. Et si Julien prétend maintenir qu'une œuvre correctement accomplie dans sa matérialité ne saurait manquer d'être un véritable acte de vertu, saint Augustin s'étonne qu'on puisse tant discuter sur une équivoque. « *Si gentilis, inquis, nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est ? Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est ; non quia per seipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est : sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum*[4]. »

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 22 : XLIV, 749.

2. *Ibid.*, n. 33 : col. 755 : « Sed responsurus es... « Ego, inquis, steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona quæ faciunt, non ab eo vitam consequuntur æternam ». Justus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus æternam ? »

3. *Ibid.*, n. 22 : c. 749 : « Fieri enim non potest ut steriliter boni simus : sed boni non sumus quidquid steriliter sumus. Arbor enim bona fructus bonos facit. Absit autem ut Deus bonus, a quo securis paratur arboribus non facientibus fructum bonum, excidat et in ignem mittat arbores bonas. Nullo modo igitur homines sunt steriliter boni ; sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mali. »

4. *Ibid.*, n. 30 : c. 753-754. Et Augustin ajoute : « Quod ut intelligas, quamvis jam satis inde fuerit disputatum, tamen quia magna res est, adhuc paulisper ausculta. Ecce eadem commemoro quæ ipse posuisti : « Si gentilis » qui non vivit ex fide, « nudum operuerit, periclitantem liberaverit, ægri vulnera foverit, divitias honestæ amicitiæ impenderit, ad testimonium falsum nec tormentis potuerit impelli » ; — quæro abs te, utrum hæc opera bona bene faciat, an male. Si enim quamvis bona, male tamen facit, negare non potes eum peccare, qui male quodlibet facit. »

Habile dialecticien qu'il est, Julien pourrait encore apporter une distinction : cette « vertu », ce bon fruit, appartient à l'homme infidèle non pas en tant qu'infidèle, mais en tant qu'homme. L'objection serait tout à fait conforme à ses principes. Mais d'après les principes de saint Augustin, l'homme n'a en propre que sa volonté ; on ne peut parler de la vertu de quelqu'un en faisant abstraction de sa volonté. Ainsi, avec une volonté infidèle, l'homme ne peut faire rien de bon qui lui appartienne en propre. « *Non itaque in quantum homo est, quod est opus Dei ; sed in quantum malæ voluntatis est, quisque arbor mala est, et bonos fructus facere non potest. Vide itaque utrum infidelem voluntatem audeas bonam dicere voluntatem*[1]. »

Saint Augustin affirme donc contre son adversaire qu'il est absolument impossible à un infidèle d'avoir aucune vraie vertu. Pourtant à la question de mots, il ne veut pas attacher trop d'importance. Si Julien tient absolument à appeler ces œuvres, louables en quelque façon, de vraies vertus, qu'il fasse comme il lui plaît. Ce qu'Augustin défend à tout prix, c'est le principe fondamental du christianisme : l'unique salut dans le Christ.

Ne nous laissons donc pas impressionner par les ardeurs ou les subtilités de cette polémique. Lisons plutôt, pour saisir la vraie pensée de saint Augustin, ce beau passage qui termine la discussion, passage d'un ton beaucoup plus serein, où il expose de façon positive l'essence de la vie chrétienne, et par suite la nature des vraies vertus. « *Scito nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia quæ datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri ; per quod solum homo potest ad æternum Dei donum regnumque perduci. Omnia proinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes veræ, videantur opera bona, et sine ullo facta peccato. Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona : voluntas*

1. *Ibid.*, n. 30 : c. 754.

quippe infidelis atque impia non est bona. Dicantur secundum te hujus modi voluntates arbores bonæ, sufficit quod apud Deum steriles sunt, ac per hoc non bonæ : sint inter homines fructuosæ, inter quos sunt et bonæ, te auctore, te laudatore, si vis etiam plantatore ; dum tamen illud velis nolis obtineam quod amor mundi quo quisque amicus est hujus mundi, non est a Deo ; amorque fruendi quibuscumque creaturis sine amore Creatoris, non est a Deo : amor autem Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto. Per hunc amorem Creatoris bene quisque utitur etiam creaturis. Sine hoc amore Creatoris, nullis quisquam bene utitur creatu s[1]. »

Explication de Quelques Vues Particulières

Nous avons suffisamment montré que, situés dans leur perspective propre, les jugements sévères de saint Augustin à l'égard des « vertus » des païens s'expliquent et se justifient d'eux-mêmes. Néanmoins, il est intéressant d'examiner de près deux idées de saint Augustin touchant notre sujet. D'une part, saint Augustin a appelé *péchés* ces « vertus » des païens ; et, de l'autre, il leur a parfois attribué comme effet de *mitiger* les peines de l'enfer.

a) *Les « vertus » des païens qualifiées de « péchés »*

Commençons par remarquer que la formule abrupte : « *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia*[2] », ne se trouve nulle part en propres termes dans les écrits de saint Augustin. Il faut reconnaître pourtant qu'à prendre ces « œuvres » ou ces « vertus », ces « infidèles » ou ces « philosophes », au sens même où

1. *Ibid.*, n. 33 : c. 755-756.
2. Voir ci-dessus p. 101, note 1.

il a coutume d'en parler, saint Augustin a certainement prononcé des paroles équivalentes. Ainsi parle-t-il, même d'une façon générale, dans le *De Civitate Dei* : « *Proinde virtutes quas sibi habere videtur... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsæ vitia sunt potius quam virtutes*[1] » ; ou ailleurs : « *Etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est*[2] ». Aux prises avec les Pélagiens, s'appuyant sur les textes pauliniens, Augustin n'hésite pas à dire : « *Cum igitur faciunt hæc homines sine fide, quæ videntur ad conjugalem pudicitiam pertinere, sive hominibus placere quærentes... ; non peccata coercentur, sed aliis peccatis alia peccata vincuntur*[3] » ; ou plus clairement : « *Qualis voluntas (infidelis), nullo christiano dubitante, arbor est mala quæ facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata*[4]. »

Pour comprendre le sens de ces paroles, il faut d'abord se souvenir que le mot « peccatum » a, chez saint Augustin, un sens beaucoup plus étendu que chez les Scolastiques. Pour lui, « *peccatum est, cum vel non est caritas quæ esse debet, vel minor est quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit* ; *quia potest, præsens voluntas hoc facit* ; *si autem non potest, præterita voluntas hoc fecit*[5]. » Tout désordre d'action, *libre ou non*, consécu-

1. Voir ce texte cité en entier au ch. II, note 1, p. 35.
2. *C. Jul.*, l. IV, III, 21 : XLIV, 749.
3. *De Nupt. et Conc.*, l. I, III, 4 : XLIV, 415 ; voir ce texte cité en entier ci-dessus, p. 114. — Cf. *De Civ. Dei*, l. XXXI, XVI : XLI, 730 : « Nonnunquam sane apertissima vitia aliis vitiis vincuntur occultis, quæ putantur esse virtutes, in quibus regnat superbia et quædam sibi placendi altitudo ruinosa. »
4. *C. Jul.*, l. IV, III, 32 : XLIV, 754-755 ; voir *supra*, p. 125.
5. *De Perf. Just.*, VI, rat. 15 : XLIV, 298. — Le R. P. G. DE BROGLIE cite ce texte dans son cours *De Fine Ultimo*, pp. 35-36, et il ajoute : « Augustinus extendit nomen *peccati* ad omnem actum humanum privatum perfectione morali quam deberet habere, etiamsi ille defectus non sit hic et nunc imputabilis agenti. Qui modus loquendi certe differt a modo loquendi accuratiore qui postea prævaluit, juxta quem ad actum *peccati* requiritur ut non-tendentia in finem debitum sit actu imputabilis subjecto. »

tif au péché d'Adam, est déclaré « péché » en un sens que saint Augustin lui-même déclare élargi[1]. De même, le mot « *vitium* » a aussi un sens très varié, depuis la simple déformation de la nature jusqu'à la véritable corruption de la volonté[2]. Donc, avant tout, il faut se garder d'interpréter les termes augustiniens par nos propres définitions.

Il faut encore descendre dans le détail, et ne pas se contenter d'une vue globale. Puisque le sens du mot « péché » est très vague, précisons, discernons les nuances.

Remarquons d'abord qu'un acte émanant d'une volonté formellement infidèle, « *ea non fideli sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate*[3] », est évidemment un véritable péché. Aussi, pratiquer la « chasteté conjugale », dans le but de plaire aux hommes ou d'honorer les démons, n'est-ce pas là chasser un vice par un autre ? C'est bien le cas de toutes les vertus mensongères, qui, en tant qu'actes de volonté, et non pas en tant que résultat matériel de ces actes, sont de véritables péchés, quelque légers qu'ils soient. Depuis la controverse pélagienne, c'est ce cas

1. *De Lib. Arb.*, l. III, xix, 54 : XXXII, 1297 : « Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt : illud enim præcedens meruit ista sequentia. ...Sic non solum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur ; sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est. »

2. De son côté, M. G. Combès a fait remarquer les différents sens du mot « vitium » chez saint Augustin (*La Charité d'après saint Augustin*, p. 277. Paris 1934) : « Il appelle *vice* tantôt ce qui « n'est pas conforme à la nature », tantôt « la privation des biens naturels », tantôt « ce qui détourne du bien suprême ». L'avarice, l'orgueil, la sensualité sont étiquetés sous le même vocable que la témérité ou la peur. « Vitium » s'applique aux crimes de Néron et de Sardanapale, tout comme au geste de saint Pierre tirant l'épée pour défendre Jésus... « Vitium », dans la pensée de saint Augustin, n'englobe pas cette immoralité foncière que lui semble décerner le mot français « vice ». Il marque simplement une déformation de la nature et une déviation de la volonté, déformation plus ou moins grande, déviation plus ou moins accentuée, mais qui s'échelonnent toutes deux du simple défaut à l'extrême corruption. »

3. *C. Jul.*, l. IV, iii, 32 : XLIV, 754.

qu'Augustin aime à envisager de préférence, pour mieux défendre sa position. Ici donc, nous n'avons pas à minimiser le sens du mot « péché » ; nous avons plutôt à nous demander s'il faut accepter les présupposés qui fondent un jugement si sévère.

Remarquons ensuite qu'il y a, même en pleine controverse pélagienne, des passages où notre Saint reconnaît aux païens les vertus apparentes, tout en leur reprochant de ne pas avoir su rapporter ces œuvres à Dieu : c'est ce que nous avons appelé les vertus décevantes. Dans ce cas, le péché est tout simplement le manque d'ordination à Dieu, laquelle devrait théoriquement exister, mais qu'il ne dépend peut-être pas de l'agent de conférer présentement à son action. Ainsi faut-il comprendre par exemple ce texte : « *Quia naturaliter quæ legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent :* hoc tamen peccantes, *quod homines sine fide, non ad eum finem (Deum) ista opera retulerunt*[1]. » C'est de cette catégorie de « vertus » ou de « péchés » qu'Augustin fait parfois l'éloge, à elle qu'il attribue pour effet de mitiger les peines de l'enfer.

Ainsi expliquées, les dures paroles de saint Augustin n'auront plus lieu, croyons-nous, de nous étonner. Nous nous garderons aussi de les généraliser indûment, ou de les interpréter de façon arbitraire[2].

1. *Ibid.*, n. 25 : col. 751.

2. Le recensement des différentes interprétations de cette formule de saint Augustin appelant « péchés » les « vertus » des païens, a été fait par I. Ernst dans sa thèse : *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St Augustin* (Fribourg-en-Brisgau, 1871). Voici très brièvement ces différentes interprétations : 1° *Protestants, Baius, Jansénistes, Augustiniens,* affirment, chacun selon son propre système, qu'il s'agit du péché personnel, au sens propre du mot. — 2° Un grand nombre de Théologiens : *Suarez, Bellarmin, Habert, Péronne, Kleutgen* et *autres,* pensent que saint Augustin parle des cas qui se présentent *presque* toujours. Surtout quand on considère leur fin, il n'y a guère chez les païens d'œuvres qui ne soient pas viciées. — 3° *S. Thomas* dans sa 2a 2ae, q. XXIII a. 7, ad 1, affirme qu'il s'agit d'un acte formellement infidèle. Ainsi pour *Tournely.* — 4° *S. Thomas* dans sa 2a 2ae, q. X, a. 4, ad 1,

b) *Mitigation des peines, attribuée à ces « vertus »*

Passons à une autre question presque toujours négligée. Saint Augustin, dans quelques passages, attribue comme effet à ces « vertus » des païens d'assurer à leur auteur un châtiment moins sévère devant le tribunal de Dieu : « *Ut mitius puniantur* », « *ut tolerabilius puniantur* ». Il est bon de préciser un peu le sens mystérieux de cette expression ; cela nous montrera mieux que saint Augustin ne dénigre point avec fanatisme toute « vertu » des Païens comme devaient le faire un Baius ou un Jansénius.

Écartons d'abord du sujet qui nous occupe, une question différente et bien connue, celle de la mitigation des peines éternelles après que la sentence divine a été prononcée[1]. Aux temps d'Augustin, la ferveur de la Chrétienté n'était plus celle de l'époque des Catacombes. De nombreux « *Misericordes* », sous le prétexte d'exalter la bonté de Dieu, tentent de supprimer l'éternité des peines de l'enfer. On concède le salut final à tout le monde, au jour du juge-

ajoute qu'il s'agit des œuvres accomplies dans l'état de péché, lesquelles ne servent en rien à justifier le pécheur. De même, *Tournely* pense que les œuvres honnêtes d'un païen déplaisent à Dieu, non pas par l'acte lui-même, mais par l'état de l'agent. — 5° *Ripalda* nie qu'il y ait des actes d'une honnêteté simplement naturelle, mais il explique selon son système à lui la surnaturalité de l'acte. — 6° *Moraines, Alzog et autres* croient que saint Augustin ne fait que se servir d'un langage hyperbolique pour le besoin polémique. — 7° *Dom. Soto, Bellarmin* dans son *De Grat. et Lib. Arb.*, pensent qu'il s'agit du péché, au sens large et impropre du mot, quand il désigne un acte défectueux, en tant qu'il manque de fin surnaturelle. — 8° *Passaglia, Hurter* croient qu'il s'agit simplement du péché matériel. — 9° Ajoutons l'opinion d'*Ernst* lui-même que suit le R. P. H. LANGE, dans son traité *De Gratia* (Fribourg-en-Brisgau, 1929) : Augustin appelle péchés au sens propre du mot, les vertus des infidèles, même les actes les plus honnêtes au point de vue naturel, tout simplement à cause de l'état du péché originel, qui est mauvais et peccamineux.

Notre interprétation permet, croyons-nous, de reconnaître en chacun de ces points de vue la part de vérité qu'il recèle.

1. Voir brièvement dans le *Dict. Théol.*, art. *Mitigation des peines de la vie future*, par l'abbé MICHEL, col. 1998-1999.

ment, à cause de la prière des Saints, à cause de l'Eucharistie reçue, parce qu'on a fait partie de l'Église catholique, parce qu'on a persévéré dans cette Église, ou tout simplement parce qu'on a pratiqué l'aumône[1]. Au fond, on veut pouvoir se relâcher de la pratique de la morale chrétienne, tout en espérant échapper à un enfer éternel. Une telle mitigation de peines, saint Augustin la repousse vigoureusement. Mais dans l'*Enchiridion* (écrit en 421), il admet encore qu'on puisse penser à quelque soulagement intermittent que la miséricorde de Dieu accorderait aux damnés[2]. Quelques années plus tard, dans le livre XXIe du *De Civitate Dei*, il mentionne encore l'opinion qu'au jugement dernier, grâce à l'intercession des Saints, les damnés bénéficieraient d'une diminution des peines méritées, opinion qu'il ne repousse ni n'approuve[3]. Ces textes ont l'intérêt de montrer que l'idée d'une mitigation d'un genre ou de l'autre, était alors assez courante.

Les mitigations que nous venons d'envisager sont évidemment différentes de celle qui pour Augustin est due aux « vertus » des païens. Ici, il ne s'agit pas d'une mitigation des peines déjà infligées, obtenue grâce à l'intervention d'un autre. Saint Augustin veut dire que, dans la condamnation d'un infidèle ou d'un pécheur, Dieu

1. *De Civ. Dei*, l. XXI, XVII-XXII : XLI, 731-735. Lire aussi les réfutations de saint Augustin, *ibid.*, XXIII-XXVII : col. 735-752.
2. *Ench.* CXII : XL, 284-285 : « Frustra itaque nonnulli, imo quam plurimi, æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt... Sed pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est, ipsa damnatio... ut in ira sua, hoc est, manente ira sua, non tamen contineat miserationes suas ; non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus. »
3. *De Civ. Dei*, l. XXI, XXIV, 3 : XLI, 739 : « ...non ut eas pœnas non subeant, vel aliquando finiant, sed ut eas mitiores quam merita sunt eorum levioresque patiantur... Quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto. » On sait que les livres XV-XXII du *De Civ. Dei* ont été écrits entre 420-426.

tiendra compte de ses « vertus » pour diminuer la mesure des peines auxquelles cette âme va être condamnée. Nous savons que le saint Docteur prêche toujours l'inégalité des peines en enfer, tout comme l'inégalité des récompenses au ciel[1]. Un païen « vertueux » sera donc moins puni qu'un païen « non vertueux ». Un Fabricius sera moins puni qu'un Catilina[2]. Mais en quel sens faut-il l'entendre ? Les « vertus » d'un païen n'exercent-elles en sa faveur qu'une influence négative ? Font-elles seulement qu'il soit moins puni parce qu'elles font qu'il ait commis moins de péchés ? Ou, au contraire, ses « vertus » ont-elles le pouvoir positif d'obtenir une diminution des peines encourues par ses péchés ? Dans le premier cas, Augustin n'aurait rien dit d'intéressant. Dans le deuxième cas, au contraire, il aurait confirmé par cette thèse son estime des vertus apparentes, il leur aurait rendu parfaite justice jusque dans l'enfer.

Dans ces passages, la pensée de saint Augustin n'est pas des plus limpides. Heureusement qu'un autre texte nous éclaire. Il s'agit de ce martyr schismatique dont nous avons déjà parlé au chapitre précédent, et qui, selon notre Saint, ne mérite pas le bonheur du ciel. Mais alors, ne lui aurait-il pas mieux valu renier le Christ pour échapper au moins aux souffrances de cette vie ? Augustin ne le pense certainement pas. Il cherche l'utilité de cette patience et il donne la réponse suivante : « *Sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando cuncta illa vitaret*[3]. » S'il veut simplement

1. Par exemple, *Ench.* CXI : XL, 284 : « Sed in beatitudine isti alius alio præstabilius, in miseria vero illi alius alio tolerabilius permanebunt. »

2. *C. Jul.*, l. IV, III, 25 : XLIV, 751.

3. Citons ce passage plus complètement, *De Patientia* (écrit avant 418), XXVI, 23 : XL, 623-624 : « Non enim ei dicere poterimus, melius ei fuisse ut Christum negando nihil eorum pateretur, quæ passus est confitendo. Sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando cuncta illa vitaret ; ut illud quod ait Apostolus : Si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil prodesse intelligatur ad regnum cœlorum obtinendum, non ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum. »

exprimer qu'un non-apostat sera moins puni qu'un apostat, Augustin n'avait pas besoin d'atténuer par un « *fortasse* » une affirmation si évidente, ni d'ajouter la raison de son hypothèse. Mais par la raison alléguée, il manifeste qu'il croit à une positive diminution de peine, requise par une sorte de mérite analogue à celui qui obtient aux justes le bonheur éternel : « *Nihil prodesse intelligatur ad regnum cœlorum obtinendum, non ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum*[1]. »

Après cet éclarcissement, abordons le texte du *De Spiritu et Littera* : « *A cujus gratia... alieni... naturaliter quæ legis sunt faciunt ; quid eis proderunt excusantes cogitationes, in die qua judicabit Deus occulta hominum nisi forte* ut mitius puniantur ? » De même que les péchés véniels n'empêchent pas les justes d'aller au ciel, les « vertus » des infidèles ne les sauveront pas de l'enfer. « *Verumtamen... et in damnatione pœnæ sempiternæ* tolerabilius *erit Sodomæ quam alteri civitati, et erunt quidam duplo amplius quibusdam gehennæ filii : ita nec illud in judicio Dei vacabit, quod in ipsa impietate damnabili magis alius alio minusve peccaverit*[2]. » — Dire qu'il y a différents degrés dans la damnation, cela ne prouve pas une mitigation proprement dite. Que Sodome soit moins punie que Capharnaüm, c'est purement négatif. Mais la première partie du texte cité, où il s'agit des vertus apparentes des païens, et où Augustin essaie de prouver la parole de l'Apôtre, « *excusantes cogitationes* », par l'avantage d'être puni moins sévèrement, nous porte à y voir une mitigation réelle. Quel véritable avantage auraient apporté ces « bonnes œuvres », si Dieu ne diminue pas, à cause de celles-ci, une certaine part des peines encourues par les véritables péchés du même individu ?

Nous interprétons de même manière ce passage du *Contra Julianum* : « *Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suæ defendent*, ut tolerabilius puniantur, *quia naturaliter*

1. Voir la note précédente.
2. *De Spiritu et Litt.*, XXVIII, 48 : XLIV, 230-231. (écrit en 412.)

quæ legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent[1]. » Mais les paroles qui suivent[2] expliquent pourquoi un Fabricius ne mérite pas, malgré ses vertus apparentes, la récompense du bonheur éternel. C'est parce qu'il ne les a pas rapportées à Dieu. Et parce qu'il s'est écarté de la véritable justice, il est damné tout comme un Catilina, quoique de façon moins rigoureuse.

Reconnaissons donc que la pensée de saint Augustin ne manque pas d'obscurité. Mais, si l'on n'oublie pas la notion augustinienne de vraie vertu ni la perspective propre à la controverse sur les « vertus » des païens ; si l'on sait bien distinguer les vertus décevantes d'avec les vertus mensongères qui, véritables péchés, ne sauraient mériter aucune diminution de peine ; si l'on sait voir dans les textes indiqués qu'il s'agit des vertus décevantes : on n'aura pas de difficulté à croire plus proche de la pensée du Saint notre interprétation, d'après laquelle les « vertus » des païens peuvent obtenir à leurs possesseurs une mitigation réelle des peines dues, par ailleurs, à leurs véritables péchés. Ici encore, la pensée augustinienne bien comprise et située dans sa vraie perspective s'explique et se justifie d'elle-même. A nous de ne pas la déplacer, la défigurer, la trahir.

Conclusion

Il est incontestable que saint Augustin a jugé sévèrement les « vertus » des païens. Et nous avons montré qu'il en avait parfaitement le droit, pourvu que ses termes soient compris dans leur vrai sens et ses paroles replacées dans leur perspective originelle.

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 25 : XLIV, 751.
2. *Ibid.* : « Hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt... Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus : et minus impius, quam Catilina, Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando. »

Le véritable et le dernier argument du saint Docteur contre les « vertus » des païens, est donc tout simplement l'affirmation du principe de la nécessité absolue de la foi au Christ pour l'acquisition de toute vraie vertu, et rien de plus. D'ailleurs, Augustin s'est bien gardé, en 412 comme en 421, de donner une explication définitive de ces bonnes œuvres par lesquelles un païen accomplit la loi « naturellement ». C'est toujours une double hypothèse qu'il présente pour maintenir la vérité fondamentale du Christianisme : Si quelqu'un a de vraies vertus, c'est qu'il a la foi au Christ ; si quelqu'un n'a pas la foi au Christ, il ne peut pas avoir de vraies vertus. « *Isti ergo qui naturali lege sunt justi*, aut *placent Deo, et ex fide vivunt... ; et ex qua fide placent, nisi ex fide Christi ?...* Aut *si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est*[1]. » Ou plus fermement encore : « *Absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus. Absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide (Christi*[2]*)*. » Telle est l'unique règle dont s'inspire saint Augustin pour reconnaître en théorie les vraies vertus. Elle est valable pour tout individu, qu'il soit païen ou chrétien, juif ou gentil. Si l'on se place donc dans la perspective où se sont formés les jugements sévères de saint Augustin à l'égard des « vertus » des païens, si on identifie ceux-ci avec les véritables infidèles, on ne trouvera pas grand'chose à lui opposer. Tout amoindrissement téméraire ruinerait le principe ; toute généralisation indue brouillerait la perspective.

Pourtant, nous pouvons et nous devons sortir de cette perspective et nous demander si cette hypothèse qu'accepte Julien aussi bien qu'Augustin, d'identifier les païens avec les véritables infidèles, est suffisamment fondée dans la réalité. N'est-elle pas plutôt admise par l'un pour mieux objecter, par l'autre pour mieux se défendre ? Jusqu'à

1. *C. Jul.*, l. IV, III, 25 : XLIV, 750-751.
2. *Ibid.*, n. 17 : col. 745.

quel point est-il vrai que ces magnifiques « vertus » des anciens Romains, par exemple, ont été pratiquées uniquement par vanité ? Jusqu'à quel point est-il vrai que les Platoniciens, par exemple, n'ont jamais pratiqué les « vertus » pour l'amour du Bien moral absolu, pour l'amour de la Justice ? Jusqu'à quel point est-il vrai que, à travers les cultes déficients ou faux de leur milieu, la grâce de Dieu n'a pas su travailler efficacement dans l'intime de ces âmes héroïques ; et, au lieu de laisser ces vertus apparentes s'évanouir ou se corrompre, ne les a pas informées, vivifiées, ne fût-ce qu'au dernier moment de la vie, par le don de la foi et de la charité ? Et quelques passages des historiens ou des poètes, quelques textes d'écrits humains nécessairement incapables d'exprimer toute la vivante réalité de l'âme qui tend vers Dieu, suffisent-ils à juger le secret des consciences d'hommes morts depuis des siècles ?

Nous ignorons ce qui se passe entre Dieu et l'âme, dans l'intime de chacun. « *Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur, sciunt.* » Ni l'Écriture, ni l'Église ne sont chargées de le révéler[1].

Aussi n'osons-nous croire que saint Augustin ait assumé une tâche qui dépasse toute capacité humaine, et prétendu juger sans appel toute « vertu » des païens. Bien au contraire, même quand il dit qu'Aristote tremble dans les enfers[2], nous croyons qu'il se propose d'affirmer la vérité fondamentale du Christianisme : l'unique salut par

1. *De Vera Relig.*, xxv, 46 : XXXIV, 42 : Voir le texte cité ci-dessous à la p. 167, note 1.

2. *Enarr. in Ps. CXL*, 19 : XXXVII, 1828 : « Dixit hoc Aristoteles. Adjunge illum petræ, et absorptus est. Quis est Aristoteles ? Audiat : Dixit Christus ; et apud inferos contremiscit. Dixit hoc Pythagoras ; dixit hoc Plato. Adjunge illos petræ, compara auctoritatem illorum auctoritati evangelicæ, compara inflatos crucifixo... » — Nous croirions volontiers qu'il y a, dans ce propos dit en passant, un mouvement de rhétorique plutôt qu'une affirmation catégorique.

le Christ, plutôt que de condamner de façon absolue un personnage historique déterminé[1].

On pourrait donc dire que les Pélagiens, tout les premiers, ont compromis les « vertus » des païens, en les excluant *à priori* de toute foi au Christ, en traitant comme de véritables infidèles ceux qui n'ont pu entendre la prophétie messianique ou la prédication de l'Évangile. Quant à Augustin, il n'a pas eu l'occasion d'examiner la question sous un autre aspect, et il ne raisonne que dans la perspective commune à lui et à ses adversaires. Un Jansénius le prend à la lettre et voue tous les païens à l'enfer[2]. Nous, au contraire, nous aimerions à étendre aux païens eux-mêmes ce qu'il accorde aux chrétiens venus de la Gentilité. Nous dirions alors : si un païen a de vraies vertus, si un païen ordonne toute sa vie à Dieu, c'est que, par quelque voie mystérieuse, il possède la foi au Christ, et la charité, don du Saint-Esprit. « *Si autem qui defendentur cogitationibus suis, eo quod naturaliter opera fecerint legis, non sunt steriliter boni, et ob hoc inveniunt æternam mercedem apud Deum : procul dubio propterea justi sunt, quia ex fide vivunt*[3]. »

La vraie solution du problème des vertus des païens consiste donc, croyons-nous, à déterminer si en tout temps

1. Quand il ne s'agit pas de vérités révélées à défendre, mais d'explications personnelles à présenter, l'attitude de saint Augustin n'est jamais absolue. Voir par exemple sa lettre *Contra Paganos.* Tout en exposant son opinion, il commence par remarquer : « ...ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine præjudicio etiam aliarum forte causarum, quæ a prudentibus investigari queunt, hoc solum... dicamus. » (*Ep. CII.* q. II, n. 14 : XXXIII, 375). Cf. notre chapitre suivant.

2. Jansénius a certes mieux connu saint Augustin que la plupart de ses contemporains. Mais son esprit est loin d'être augustinien. On n'a qu'à parcourir quelques chapitres de l'*Augustinus* (t. II, *De Statu Naturæ Lapsæ*, lib. IV : De viribus liberi arbitrii post peccatum), pour constater quel amer plaisir il prend à exploiter les dures paroles de saint Augustin à l'égard des païens, à les accentuer, à les généraliser afin de mieux écraser ses adversaires doctrinaux.

3. *C. Jul.*, l. IV, III, 23 : XLIV, 750.

et en tout lieu, les païens peuvent avoir la foi au Christ et recevoir la grâce. Si non, impossible de leur accorder les vraies vertus, à moins d'en changer la définition ou de vider le Christianisme de son contenu propre. Si oui, alors il y a des païens qui sont en réalité des chrétiens : « *Sunt quippe isti fideles.* » C'est donc plutôt dans la distribution de la grâce du Christ, dans la possibilité de la foi au Christ pour les païens, qu'il faut chercher la solution du problème qui nous occupe et qui dépasse la perspective de la controverse pélagienne.

CHAPITRE CINQUIÈME

Possibilité de vraies vertus chez les païens d'après les principes généraux de saint Augustin

Nous venons de voir saint Augustin dénier toute vraie vertu aux païens. Étant donnés, d'une part, ses principes sur la notion de vertu, sur la nécessité de la foi au Christ dans l'acquisition de la vraie vertu, et, d'autre part, la perspective dans laquelle il juge les « vertus » des païens, sa conclusion sévère n'est que trop naturelle. Nous acceptons ses principes dans leurs grandes lignes, parce qu'ils expriment les vérités fondamentales de la vie chrétienne. Mais nous refusons d'admettre son hypothèse, d'envisager sa perspective, non seulement parce que cela contredirait le sens chrétien, mais encore parce que cela trahirait sa pensée profonde et les principes généraux de sa doctrine.

Pour résoudre ce difficile problème des vraies vertus des païens, il ne suffit pas d'inventer quelque moyen terme qui accorderait aux païens certaines « vertus », — qui seraient tout au plus des vertus décevantes, sinon des vertus mensongères, — sans aucune valeur pour le salut, pour la réalisation de la fin dernière. Ce ne serait qu'un leurre, qu'un vain jeu de mots. De nos jours la vraie solution se présente à nous d'une façon de plus en plus satisfaisante, grâce à la vitalité du sens chrétien qui a fait ses preuves à travers vingt siècles et qui progresse toujours dans son effort pour s'expliciter, pour s'exprimer. Cherchons pourtant encore dans saint Augustin lui-même s'il n'y a pas quelques raisons de reconnaître aux païens la possibilité d'accéder aux vraies vertus. Car nous croyons que son génie intuitif des grandes réalités spirituelles et son sens profondément chrétien ne nous décevront pas.

La possession des vraies vertus suppose avec la possession de la charité la grâce et la foi au Christ. Donc, nous demander si les païens peuvent avoir de vraies vertus, c'est nous demander si la distribution de la grâce se limite au peuple élu, à l'Église visible ; c'est nous demander si un païen ignorant le contenu distinct de la Révélation chrétienne peut croire au Christ. Double question, ou plutôt double aspect d'une même question : aspect ontologique et aspect psychologique de la possibilité du salut des païens. Si la foi est possible, c'est que la grâce est en œuvre ; inversement, si Dieu accorde la grâce, il rendra la foi possible. Nous ne traiterons pas séparément ces deux aspects ; nous envisagerons plutôt la question de la possibilité du salut, par suite des vraies vertus des païens, d'un double point de vue. Point de vue de l'individu : comment, d'après les principes généraux de saint Augustin, même un païen d'aujourd'hui peut-il être sauvé ? Point de vue du genre humain tout entier : comment les idées si chères à saint Augustin sur la Providence générale qui préside au salut du genre humain nous suggèrent-elles l'existence de vraies vertus jusque chez les païens ?

Avec ce chapitre nous entrons donc dans un domaine inexploré jusqu'ici. Demander à saint Augustin lui-même la clef de la possibilité des vraies vertus pour les païens, pourrait même paraître paradoxal. Mais en réalité, c'est tout simplement pour rester fidèle à son esprit que nous refusons de nous lier à la lettre de ses paroles. Nous essaierons de saisir ses pensées profondes, d'en sonder le contenu, de le prolonger, pour en faire jaillir ce qu'il aurait dû dire sur les vertus des païens, s'il avait eu l'occasion de poser le problème dans une autre perspective que celle que lui imposa la controverse pélagienne. Pleinement conscient de la difficulté de la tâche, nous espérons pourtant apporter quelque lumière à l'intelligence de la véritable pensée de saint Augustin sur notre sujet.

Possibilité du Salut pour un Païen d'après les Principes Généraux de Saint Augustin

Nous avons donc à examiner si les principes généraux de saint Augustin peuvent nous permettre d'espérer le salut d'un païen privé de tout contact avec le message évangélique. Pour le moment, nous envisageons cette question du point de vue du païen, abstraction faite de sa place dans le plan d'ensemble que la Providence a conçu pour le salut du genre humain. Nous allons montrer que saint Augustin ne restreint pas la volonté salvifique de Dieu jusqu'à exclure toute possibilité de salut en dehors de l'Église visible. En effet, pour les temps anciens, il admet formellement l'existence de justes parmi les païens. Pourquoi ne l'admettrait-il pas pour les temps évangéliques ? C'est, croyons-nous, parce qu'il n'a pas connu la théorie de la foi implicite au Christ. Mais ses explications très spirituelles sur la nature de l'acte de foi nous invitent à croire que, si l'occasion s'était présentée à lui d'envisager quelque théorie de la foi implicite, il n'aurait pas fait difficulté pour admettre quelque conception de ce genre et il aurait trouvé des « *latentes sancti* » même parmi les païens.

a) *Question préliminaire : Dieu veut-il sauver les païens ?*

On connaît la tendance de saint Augustin à restreindre la volonté salvifique de Dieu, tendance qui s'est accusée davantage avec l'âge[1]. Certes, ni son expérience personnelle, ni ses fines observations sur son milieu social ne l'encouragent à professer un optimisme béat sur la facilité de se sauver ou sur le grand nombre des élus. Sa

1. Cf. Portalié, art. cité, col. 2407; Capéran, ouvrage cité, pp. 126-129.

mentalité est loin de celle des « *Misericordes* » qui, sous prétexte d'ouvrir plus large la porte du salut, rabaissent l'idéal de la morale chrétienne[1]. Surtout, quand les Pélagiens abusent du texte paulinien[2] pour faire dépendre le sort éternel de chacun de sa seule volonté propre, saint Augustin cherche de plus en plus à restreindre le sens obvie des paroles de l'Apôtre. Il faut pourtant remarquer qu'il n'a jamais rétracté ses explications antérieures plus larges. Dans son *Enchiridion*, ouvrage contemporain du *Contra Julianum*, il concède même l'existence des élus dans chaque catégorie d'hommes : « *Ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles..., in linguis omnibus, in moribus omnibus, in artibus omnibus, in professionibus omnibus, in voluntatum et conscientiarum varietate innumerabili constitutos, et si quid aliud differentiarum est in hominibus*[3]. » Augustin reconnaît donc que Dieu sauve — et non pas simplement par une volonté purement antécédente — quelques représentants au moins de chaque catégorie d'hommes ; et nous pensons que, parmi ces catégories, les nations païennes sont tout naturellement comprises.

Dans sa célèbre lettre *Contra paganos*, Augustin affirme d'abord que depuis l'origine du genre humain, il y a toujours eu des prophètes et de vrais fidèles du Christ : avant l'Incarnation en Israël et même avant la Loi ; hors d'Israël chez d'autres peuples. Ensuite il pose en principe que le salut qui s'opère par la Religion chrétienne, n'a jamais fait défaut à quiconque en a été digne, et que si certains en ont été privés, il ne faut s'en prendre qu'à leur propre indignité. « *Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli un-*

1. Voir notre chapitre IV, p. 132.
2. Nous laissons à d'autres le soin de discuter l'exégèse de ce texte (I Tim. II, 1-7) et celle qu'en donne Augustin.
3. *Enchir.* CIII, 27 : XL, 280. — Cf. *Tract. in Jo.*, LII, 11 : XXXV, 1773 (sur le texte : *Omnia traham post me*).

quam defuit qui dignus fuit, et cui defuit dignus non fuit[1]. » Ainsi la Religion chrétienne, depuis le début jusqu'à la fin du monde, est prêchée aux uns pour leur salut, aux autres pour leur perte. S'il y en a qui ne reçoivent pas cette prédication, c'est que Dieu a prévu qu'ils n'y croiraient pas[2]. Vingt ans après[3], Augustin précise le sens vague de cette affirmation : « *Nulli unquam defuit qui dignus fuit.* » L'homme se rend digne du salut non pas par l'effort de sa propre volonté, mais par la grâce de Dieu[4]. Pourtant, que le salut ne manque jamais à personne qui en est digne, que la Religion chrétienne soit prêchée « *ab exordio propagationis humanæ usque in finem* », que la grâce du salut ne soit pas limitée par les étroitesses nécessaires de son instrument matériel, Augustin n'a jamais essayé d'apporter de restrictions à ces principes.

Nous sommes d'ailleurs bien loin de prétendre établir, d'après ces quelques textes, la thèse de la volonté salvifique universelle de Dieu, telle que la comprennent les théologiens modernes. Qu'il nous suffise de savoir que saint Augustin ne limite pas la volonté salvifique de Dieu aux membres du peuple élu ou de l'Église visible ; et de pouvoir ainsi conclure de ses paroles que quelques païens peuvent se sauver et même se sauvent. Notons aussi que sur la question de la volonté salvifique de Dieu, Augustin se place au point de vue de la grâce de Dieu qui opère le salut, et ne traite guère de la grâce que pour autant qu'elle

1. *Epist.* CII : Sex quæstiones contra Paganos, q. II : De tempore christianæ religionis, n. 15 : XXXIII, 376.

2. *Ibid.* : « Et ab exordio propagationis humanæ usque in finem, quibusdam ad præmium, quibusdam ad judicium prædicatur. Ac per hoc et quibus omnino annuntiata non est, non credituri præsciebantur ; et quibus non credituris tamen annuntiata est, in illorum exemplum demonstrantur : quibus autem credituris annuntiatur, hi regno cœlorum et sanctorum angelorum societati præparantur. »

3. *Retract.*, l. II, XXXI : XXXII, 643 (écrit en 426-427). *De Praed. Sanct.*, x, 19 : XLIV, 974 (en 428-429).

4. *De Praed. Sanct.*, loc. cit. : « Si discutiatur et quæratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant : humana voluntate ; nos autem dicimus : gratia vel prædestinatione divina. »

l'opère efficacement. Ainsi souligne-t-il la gratuité du salut par le contraste de tous ceux qui ne sont pas sauvés. Exiger la possibilité du salut comme un droit commun, arguer de ce qu'un être doué de raison doit avoir l'occasion de décider librement de sa destinée suprême, raisonner ainsi comme ces aprioristes et individualistes qu'étaient les Pélagiens, serait contraire à toutes les habitudes de la pensée augustinienne.

Donc, tout en reconnaissant la tendance pessimiste de saint Augustin dans la question de la distribution de la grâce, gardons-nous d'interpréter ses paroles comme si Dieu condamnait *à priori* tous les païens à l'enfer. Constatons plutôt, sans nous étonner, qu'il admet la volonté salvifique de Dieu à l'égard de certains païens, quelque rares qu'ils soient.

b) *Augustin reconnaît l'existence de justes parmi les païens anciens*

Un point indiscutable, c'est que, quand il s'agit des *temps anciens*, c'est-à-dire, avant la Loi juive ou même sous la Loi, saint Augustin reconnaît formellement qu'il y avait des justes parmi les peuples païens, en dehors d'Israël.

Ces anciens justes se trouvaient partout : « *Vel* in *illo populo Israel*, *sicut Moyses...*, *vel* extra *ipsum populum*, *sicut Job ; vel* ante *ipsum populum*, *sicut Abraham*, *sicut Noe ; et* quicumque alii *sunt quos vel commemorat vel tacet Scriptura divina*[1]. » Et l'idée de ces « *latentes sancti* » revient fréquemment sous la plume de notre Saint[2]. Dans

1. *De Perf. Just. Hom.* XIX, 42 : XLIV, 315. Cf. *De Pecc. Orig.*, XXIV, 28 : XLIV, 398-399.

2. Par exemple : *De Catech. Rud.* (écrit en 400), XXII, 40 : LX, 339 «... exceptis paucis intelligentibus Patriarchis et Prophetis et nonnullis latentibus sanctis, carnaliter vivens carnalia præmia desiderabat... »; *Ep. CLXIV ad Evodium* (en 415), I, 2 : XXXIII, 709 : «... qui in Deum crediderant... sicut etiam præter progeniem Jacob, alii fuerunt credentes in Deum, sicut Job, sicut civitas

son *De Civitate Dei*, il établit formellement sa thèse de l'existence des justes en dehors du peuple élu, c'est-à-dire chez les païens, avant l'avènement du Christ. Les païens ont reçu la révélation de l'Incarnation et l'ont annoncée. Ils ont même participé à sa grâce : « *Non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines quibus hoc mysterium revelatum est, et qui etiam hoc prædicere impulsi sunt, sive participes ejusdem gratiæ fuerint sive expertes*[1]. »

Contre la mentalité étroite des Juifs toujours jaloux de leur privilège de peuple élu, Augustin met en lumière le principe de distinction entre le point de vue social et le point de vue individuel. Israël, en tant que peuple, est seul élu, et il n'y a aucun autre peuple qui soit élu en tant que peuple. Mais il n'en est pas ainsi pour les individus. On ne peut le contester : les Juifs charnels ne font pas partie de la Cité céleste, et chez les Gentils se trouvent de vrais Israélites. Ce sont les livres mêmes de l'Ancien Testament qui nous en fournissent des preuves irréfutables. « Populus *enim revera, qui proprie populus Dei diceretur, nullus alius fuit ;* homines *autem quosdam non terrena sed cælesti societate ad veros Israelitas supernæ cives patriæ pertinentes etiam de aliis gentibus fuisse, negare non possunt, quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job*[2]. » Job était un Iduméen, et pourtant l'Écriture lui rend ce témoignage que nul homme de son temps ne lui était comparable en piété et en justice. Et si l'Écriture nous a appris les vertus de Job, c'est sans doute que la divine Providence veut nous montrer par là qu'il pouvait y avoir, chez d'autres peuples, des élus de la Cité

Ninive, et si qui alii sunt, qui vel apparent in Scripturis, vel in genere humano latent. » — *C. duas Ep. Pel.* (en 420), l. III, IV, 8 : XLIV, 593 : «... et quicumque... justi esse potuerunt, vel conspicui vel occulti ».

1. *De Civ. Dei*, l. XVIII, XLVII : XLI,609.
2. *Ibid.* Et la phrase continue : « qui... ex gente Idumæa genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est ; qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad justitiam pietatemque pertinet, nullus ei homo suorum temporum coæquetur. »

de Dieu, des membres du Corps Mystique du Christ. « *Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem*[1]. »

Donc, sans nul doute, pour saint Augustin, il y avait des justes avant l'ère chrétienne parmi les peuples païens. Son langage n'a jamais varié sur ce point. Que ces anciens justes vivant dans les milieux païens mais ayant répudié le paganisme aient été nombreux ou rares, c'est une autre question[2]. Mais puisqu'il y en avait et qu'ils croyaient au Christ, puisqu'ils étaient membres du Corps Mystique, vivifiés par l'Esprit et agissant par la charité, il y avait parmi les païens des hommes possédant de vraies vertus[3].

Comment ces païens avaient-ils la foi au Christ ? Sans doute, notre saint Docteur dirait que c'est là un don de Dieu, un pur effet de la grâce. Mais par quelle voie connaissaient-ils le Christ ? Comme Augustin exige toujours la foi explicite pour le salut, elle ne pouvait leur arriver que directement ou indirectement, par une révélation explicite. Cette révélation, Augustin la croit plus répandue que l'existence des justes. Volontiers il croit à l'authenticité et à la valeur prophétique de la Sibylle d'Erythrée[4]. La dispersion des Juifs a été voulue en partie par la Providence pour

1. *Ibid.*, col. 610. Et Augustin ajoute : « Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus Mediator... ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum, prædestinatos perducat ad Deum. » Donc, pour saint Augustin, les païens pouvaient se sauver, mais ne le pouvaient que par le Christ. Remarquons que les livres XV-XXI du *De Civitate Dei* sont écrits entre 420 et 426.

2. Augustin n'est pas plus optimiste sur le nombre des élus dans Israël. Voir par exemple le passage cité du *De Catech. Rud.*, XXII, 40 à la note 2 de la page 146 : Peu de gens parmi les Israélites ont compris et désiré le salut spirituel. Et même très peu : « Tunc quod in hominibus paucissimis factum est... » (*Tract. in Jo.*, LII, 8 : XXXV, 1772).

3. Qu'on n'identifie pas ces païens avec les infidèles même négatifs.

4. *De Civ. Dei*, l. XVIII, XXIII : XLI, 579-581.

répandre la foi messianique[1]. Au besoin, Dieu aurait fait une révélation spéciale pour sauver ses élus[2]. Avec la foi explicite au Christ, naturellement il était impossible à ces anciens justes des peuples païens, de ne pas répudier expressément les faux dieux pour n'adorer que le vrai Dieu. Nous l'avons vu reprocher aux philosophes qui connaissaient Dieu, d'avoir eu la faiblesse de se conformer aux superstitions de leur milieu[3]. Il nous faut donc reconnaître que, si saint Augustin tient fermement à l'existence des anciens justes parmi les peuples païens, son exigence sur la qualité, ou plutôt sur l'explicitation de leur foi, dépasse de beaucoup celle des théologiens postérieurs.

Notre curiosité voudrait encore savoir quels anciens païens auraient été, selon saint Augustin, de vrais justes. Mais, quand il ne s'agit plus des vertus d'un Job dont les Livres sacrés se portent garants, qui oserait s'aventurer dans les secrets des jugements divins ? « *Deos mundus colebat, excepto uno populo Hebræo, et quibusdam extra ipsum populum, ubicumque gratia divina digni* occultissimo atque justissimo *Dei judicio fuerunt*[4]. » C'est dans ce jugement divin, très mystérieux et pourtant toujours juste, que saint Augustin se réfugie chaque fois qu'il doit expliquer, à la lumière des quelques données révélées, la distribution concrète de la grâce.

Réponse très sage, mais qui n'apaise pas notre curiosité. Seraient-ce alors ces philosophes qu'Augustin reconnaît comme tout près de nous et qu'il entrevoit chez tous les peuples[5] ? Seraient-ce ces anciens Romains dont il cite

1. L'idée est très répandue à travers les écrits du Saint.
2. Voir ci-dessous la note 1 de la page 153.
3. Voir notre ch. III, p. 68.
4. De *Civ. Dei*, l. III, I, : XLI, 79.
5. *Ibid.*, l. VIII, IX : c. 233 : « Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt,... sive Platonici,... sive tantummodo Ionici generis..., sive etiam Italici... sive aliarum quoque Gentium ; qui sapientes vel philosophi habiti sunt. Atlantici, Libyci, Aegyptii, Indi, Persæ, Chaldæi, Scythæ, Galli, Hispani, allique reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint, eos

les « vertus » pour encourager les chrétiens[1] ? Mais quand il parle des païens historiques, malgré sa grande sympathie, Augustin n'ose jamais les placer au Ciel. Il se serait félicité si le Christ, à sa descente aux enfers, avait vraiment délivré ces écrivains de génie, poètes ou orateurs, ces philosophes surtout dont la vie était en quelque façon très louable, dont certaines qualités morales méritent d'être proposées à notre imitation[2]. Il ne peut pas s'empêcher de répéter que ces « vertus » le charment et lui font désirer le salut de leurs possesseurs. « *Quadam indole animi delectant, ut eos in quibus hæc fuerunt, vellemus vel præcipue vel cum cæteris ab inferni cruciatibus liberari nisi aliter se haberet sensus humanus, aliter justitia Creatoris*[3]. » Néanmoins il les voit toujours en enfer puisqu'il continue de les identifier avec les véritables infidèles.

omnes cæteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur. » *Ibid.*, x, 2 : c. 235 : « Sive ergo Platonici, sive quicumque alii quarumlibet Gentium philosophi, de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt. »

1. Voir au ch. IV, pp. 117-119.

2. *Epist. CLXIV de loco 1ae Petri, III*, 19-21 (écrite en 415) : II 4 : XXXIII, 710. Augustin fait difficulté à l'opinion qui dit que le Christ après sa mort est descendu aux enfers délivrer tous les damnés. Voici le passage qui nous intéresse : « Si enim omnes omnino dixerimus tunc esse liberatos qui illic inventi sunt, quis non gratuletur, si hoc possimus ostendere ? Præsertim propter quosdam qui nobis litterario labore suo familiariter innotuerunt quorum eloquium ingeniumque miramur ; non solum poetas et oratores, qui eosdem ipsos falsos deos gentium multis opusculorum suorum locis contemnendos, ridendosque monstrarunt, et aliquando etiam unum Deum verumque confessi sunt, quamvis illa superstitiosa cum cæteris colerent : verum etiam illos qui hæc non cantando vel declamando, sed philosophando dixerunt, multos etiam quorum litteras non habemus, sed in illorum litteris didicimus secundum quemdam modum laudabiles vitas, ut excepto Dei cultu, in quo erraverunt colentes vana quæ publice colenda fuerunt instituta, et creaturæ potius quam Creatori servientes, in cæteris moribus, parcimoniæ, continentiæ, castitatis, sobrietatis, mortis pro patriæ salute contemptus, servatæque fidei non solum civibus, verum et hostibus, imitandi merito proponantur. Quæ quidem omnia quando non referuntur ad finem rectæ veræque pietatis, sed ad fastum inanem humanæ laudis et gloriæ, etiam ipsa inanescunt quodam modo, steriliaque redduntur. »

3. *Ibid.* (suite du texte cité à la note précédente).

Ce qui doit nous frapper davantage, c'est que, tout en paraissant désespérer des cas concrets qu'il envisage, saint Augustin ne renonce jamais pour cela à sa conviction qu'il y a eu des justes chez les peuples païens, quelque rares, quelque cachés qu'ils fussent. La raison doit en être que, dans l'examen des cas concrets, les témoignages de l'expérience ou de l'histoire dont dispose saint Augustin, ne ne l'invitent point à reconnaître chez les païens l'existence de vraies vertus. Mais quand il s'agit d'établir le principe, il ne se fie plus aux témoignages humains, mais à l'infinie bonté de Dieu qui agit dans tous les hommes et se répand largement, au delà de ce que notre pusillanimité ose croire. « *Illud divinum auxilium... latius quam nonnulli opinantur, officium clementiæ suæ per universos populos agit*[1]. »

c) Condition des païens depuis la prédication évangélique.

Ces excellents principes qui donnent à saint Augustin la ferme conviction de l'existence de justes chez les peuples païens avant l'Incarnation, auraient dû, semble-t-il, lui faire conclure, par extension, qu'il y a, même après l'Incarnation, des païens qui, ignorant « *inculpabiliter* » la prédication évangélique et bénéficiant de la grâce du Christ, deviennent de vrais justes et possèdent les vraies vertus. Certes, le caractère particulariste de la religion israélite permet davantage de distinguer le *peuple* élu et les *individus* élus hors de ce peuple. Mais peut-on croire que la nouvelle économie, restreignant l'abondance de

1. *De Ordine*, l. II, x, 29 : XXXII, 1008. Augustin à Alypius : « Bonos autem viros, deditosque optimis moribus..., pauciores te arbitror esse credere, quam mihi probabile est : sed multi penitus latent te. Item multorum non latentium, ea ipsa quæ mira sunt, latent : in animo enim sunt ista, qui neque sensu accipi potest... » Plus loin, c. 1009 : « Nam et illud divinum auxilium... latius quam nonnulli opinantur, officium clementiæ suæ per universos populos agit. » — Ces lignes sont écrites vers la fin de 386 par Augustin encore catéchumène, rempli sans doute de reconnaissance et d'admiration envers le Dieu infiniment bon qui l'a converti.

la grâce du Christ, qui débordait jadis sur tous les peuples, a placé ceux qui ne peuvent recevoir la prédication, en des conditions pires que celles des anciens païens ? Serait-ce l'institution du baptême, moyen désormais indispensable pour l'incorporation au Christ[1], qui, supprimant tous ses substituts des temps révolus, rapportés ou laissés dans l'ombre[2] par l'Ancien Testament, supprime ainsi toute possibilité pour les païens d'obtenir la rémisison des péchés et la régénération de leur âme ? Aux époques très lointaines, les enfants mêmes n'auraient pas manqué de moyen de salut[3]. Et maintenant, les païens adultes, vivant après l'accomplissement du sacrifice du Calvaire, seraient-ils privés de tout moyen d'en bénéficier ?

Ces principes qui lui avaient permis de reconnaître l'existence de justes parmi les païens aux temps anciens, pourquoi Augustin ne les a-t-il pas appliqués aux païens qui vivent après l'Incarnation ? Comme individus, ceux-ci ne diffèrent en rien des païens des temps anciens, puisqu'ils ignorent la prédication évangélique comme ceux des temps anciens ignoraient la prédication prophétique. Même s'il fallait toujours avoir la foi explicite au Christ,

1. Par exemple, *De anima et ejus orig.*, l. I, IX, 10 : XLIV, 480 : « Nemo fit membrum Christi nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo ». Et toute la controverse avec les Pélagiens est partie de la nécessité du baptême non seulement pour les adultes mais encore pour les enfants.

2. V. g., *De Nupt. et Concup.*, l. II, XI, 24 : XLIV, 450 : « Et hoc (pecc. orig.) in illo (veteri Testamento) significabatur expiari circumcisione octavæ diei, hoc est, sacramento Mediatoris in carne venturi... Non quod ante circumcisionem justitia fidei nulla est, nam cum adhuc esset in præputio, ex fide justificatus est ipse Abraham..., sed superioribus temporibus omni modo latuit sacramentum justificationis ex fide. Eadem tamen fides Mediatoris salvos justos faciebat antiquos. » Et c'est bien le sens de l'adage : « Mutatis sacramentis, non mutato Mediatoris auxilio » (voir au ch. III, p. 87).

3. *C. Jul.*, l. V, XI, 45 : XLIV, 809-810 : « Hoc de baptismate verum dicis ; nec ideo tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei quandoquidem eis inerat Mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento eis opitulatos fuisse parvulis suis ; quamvis quid illud esset, aliqua necessaria causa Scriptura latere voluerit. »

Dieu, qui, autrefois, a daigné se servir de moyens extraordinaires pour suppléer à la prédication des hommes[1], ne pourrait-il pas le faire encore aujourd'hui ?

L'attitude de saint Augustin n'est évidemment pas généreuse à l'égard du salut des païens, ses contemporains. Cette sévérité provient surtout, croyons-nous, de ce qu'il n'a pas eu occasion de poser la question comme il l'a fait pour les païens anciens dans le XVIIIe livre du *De Civitate Dei*. Les païens comme Porphyre lui font des objections sur l'avènement tardif du Christ et non pas sur la diffusion restreinte de l'Évangile, qui laissait encore échapper des gens de bonne volonté. Les Pélagiens lui opposent les « vertus » des païens morts depuis des siècles, et non pas de ceux qui vivaient alors. Son devoir pastoral n'est certes pas, comme nous l'avons déjà remarqué, de discuter sur la possibilité du salut hors de l'Église catholique. D'ailleurs, il est assez facile d'idéaliser ce qui est lointain, tandis que l'époque où l'on se trouve n'inspire d'ordinaire que dégoût, ne cause que déceptions à un observateur perspicace. Peut-être la douloureuse expérience de sa propre faiblesse, le contact d'une société païenne en décadence, le foisonnement des cultes extravagants ou des doctrines hérétiques, ces océans de misères dont il a tracé les grands tableaux dans les premiers livres du *De Civitate Dei* ; peut-être tout cela opprime-t-il tellement sous ses yeux l'humanité pécheresse qu'il désespère de trouver encore des justes en dehors de l'Église catholique. Mais tout cela pourrait-il rendre stérile la bonté de Dieu et impuissante sa miséricorde ? Et la première condition du salut, la foi au Christ, deviendrait-elle vraiment impossible là où fait défaut la prédication de l'Évangile ? Lais-

1. *De Dono Persev.*, XIX, 48 : XLV, 1023 : «... paucissimis esse donatum, ut nullo sibi homine prædicante, per ipsum Deum, vel per angelos cælorum, doctrinam salutis accipiant ; multis vero id esse donatum, ut Deo per homines credant. Quolibet tamen modo dicatur homini verbum Dei, procul dubio, quo sic audiat ut illi obediat, donum Dei est. »

sons donc ces vues sombres du Saint et cherchons dans ses grands principes ce qu'il aurait pu nous répondre.

d) *Les païens d'aujourd'hui ignorant la prédication évangélique, peuvent-ils encore croire au Christ ?*

Les païens d'aujourd'hui, sans avoir reçu la prédication évangélique, peuvent-ils encore croire au Christ ?

Laissons de côté la question du baptême, puisque saint Augustin, tout en insistant sur la nécessité d'être baptisés pour ceux qui connaissent le Christianisme, ne l'a jamais opposée comme argument contre les « vertus » des païens. Examinons plutôt si, depuis le jour où les Apôtres ont commencé à prêcher, tout païen qui, sans faute de sa part, ignore cette prédication, garde encore, d'après les principes de saint Augustin, quelque possibilité de croire au Christ, de se sauver, de posséder les vraies vertus.

Les paroles de saint Augustin semblent répondre : non.

S'appuyant sur les paroles de l'Apôtre, Augustin affirme que sous l'économie du nouveau régime, d'une part, la foi vient désormais de la prédication de l'Évangile : « *Fides ex auditu et auditus per verbum Christi* », — et de l'autre, que tout le monde est censé l'avoir entendue : « *In omnem terram exivit sonus eorum*[1]. » La foi explicite au Christ, quoique souvent assez obscure, concédée jadis aux païens de multiples façons, ne suffit plus au salut ou n'est plus accordée aux païens d'aujourd'hui qui ignorent la prédication de l'Évangile. Voilà la réponse explicite de saint Augustin à notre question.

N'exagérons pas pourtant son rigorisme. Augustin reconnait qu'il était encore de son temps des contrées qui n'a-

1. *De Nat. et Grat.*, II, 2 : XLIV, 249 : « Quomodo enim crederent quod non audierunt ? Aut quomodo audirent sine prædicante ? Fides enim ex auditu, sicut scriptum est ; auditus autem per verbum Christi. Sed dico, inquit : Numquid non audierunt ? In omnem terram, exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum. »

vaient point entendu la prédication évangélique. Que le païen adulte qui s'y trouve puisse ou non bénéficier encore de la grâce du Christ et avoir la foi salutaire, Augustin n'en dit rien. Certes, ce païen ne peut échapper à la juste condamnation, sous prétexte qu'il n'a pas entendu l'Évangile du Christ[1]. Augustin en effet répondrait à cet homme que Dieu avait prévu qu'il refuserait de croire au Christ et ainsi l'a privé de la parole du prédicateur[2]. C'est une manière de répondre, mais ce n'est pas une réponse définitive. Augustin lui-même le reconnaît[3]. Mais, comme il exige toujours la foi explicite au Christ pour le salut, il ne peut pas concevoir comment se sauverait cet individu isolé.

Que le moyen normal d'obtenir la foi soit l'Église visible, Augustin ne le sait que trop bien. Laissons aussi provisoirement de côté les considérations qui se tirent de l'économie générale de la Providence divine, et qui, comme nous l'expliquerons plus loin, rendent la prédication évangélique aussi essentielle au salut de l'humanité que le fait même de l'Église visible. A nous en tenir au simple point de vue de l'individu, il est déjà clair que l'homme ne saurait atteindre à son plein épanouissement spirituel, tant individuel que social, s'il ne reçoit la foi par la prédication de l'Évangile, s'il ne fait visiblement partie de l'Église, ce prolongement de l'Humanité sacrée du Verbe Incarné. Mais ici, nous envisageons le cas des païens privés du secours de l'Église visible. Pour eux, tout ce qu'on peut dire c'est que l'envoi d'un ange ou quelque révélation spéciale,

1. *De Corrept. et Grat.*, VII, 11 : XLIV, 923 : «... nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi ; et tamen ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere, non se audisse Evangelium Christi. »

2. *Ep. CII*, q. II, 15 : XXXIII, 376 : « ... quibus omnino annuntiata non est, non credituri præsciebantur. »

3. *Ibid.*, n. 14 : c. 375 : « ... si excepta illa altitudine sapientiæ et scientiæ Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius, latet, sine præjudicio etiam aliarum forte causarum, quæ a prudentibus investigari queunt, hoc solum... dicamus : tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. »

n'est pas exclu *a priori* par saint Augustin. Mais c'est là le cas de quelques rares privilégiés, la voie normale du salut étant autre[1]. Normalement donc, faute d'une théorie de la foi implicite, Augustin se voit obligé de refuser à tout païen d'aujourd'hui la possibilité de croire au Christ.

Les principes généraux de saint Augustin sur la nature de la foi semblent nous autoriser à dire : oui.

Si les expressions d'Augustin excluent les païens d'aujourd'hui de la foi au Christ, pourtant il faut bien reconnaître que ses profondes analyses sur l'acte de foi lui auraient permis d'accepter sans difficulté quelque théorie de la foi implicite au Christ, et qu'elles peuvent même nous aider à concevoir la nature d'une foi de ce genre. Car, l'acte de foi est pour notre Saint un acte éminemment spirituel qui transcende le contenu littéral des formules ou le détail des faits auxquels il adhère ; et l'action du Christ, de son côté, s'exerce partout et toujours pour faire de nous de vrais croyants. Voyons ces points plus en détail.

D'abord, l'*acte de foi* s'oriente, à travers les choses temporelles, vers la Vérité éternelle. C'est pour celle-ci, enseigne le saint Docteur, que l'âme humaine est faite avant tout. Et la foi aux choses temporelles n'est qu'un remède pour guérir notre esprit qui s'égare parmi les appâts des sens, ou un véhicule nécessaire à notre condition pour nous faire monter à la foi des choses éternelles. « *Temporalibus enim gestis et transeuntibus quibusdam ac prætereuntibus factis instruimur ad vitam æternam*[2]. » Les

1. *De Dono Persev.*, XIX, 48 : XLV, 1023. Voir à la note 1 de la page 153.

2. *Sermo CCCLXII, de Resurr. Mort.*, VII, 7 : XXXIX, 1614-1615. Et le texte continue : « Omnia quæ gesta sunt, ut salubre aliquid audiremus, ut miracula fierent, ut Dominus noster nasceretur, esuriret et sitiret, comprehenderetur, contumeliis afficeretur, vapularet, crucifigeretur, moreretur, sepeliretur, resurgeret, in cælum ascenderet : omnia transierunt ; et cum prædicantur, fidei nostræ actiones quædam temporales et transitoriæ prædicantur. »

actes temporellement accomplis par le Verbe Incarné tendent essentiellement à nous conduire aux vérités éternelles, à la Vérité éternelle. Prenant en exemple la construction d'une maison, Augustin ne craint pas d'appeler les faits de la vie du Christ, des « *machinamenta temporalia* » dont l'architecte se débarrasse, une fois l'édifice achevé[1]. Si cela est vrai pour la vie de Notre-Seigneur lui-même, n'est-ce pas applicable, toute proportion gardée, à notre foi même, et n'avons-nous pas là un indice que celle-ci peut, à la rigueur, exister même sans l'appui que lui fournirait une connaissance explicite de l'histoire temporelle du Christ ?

Le véritable objet de l'acte de foi est donc tout spirituel. Toute spirituelle aussi est la véritable nature de l'acte de foi. Le chrétien reçoit sa foi intime de Dieu et non pas de l'homme : « *Nemo fidem christianam sumit ab homine*[2]. » A la proposition extérieure de la doctrine chrétienne, il faut joindre l'illumination intérieure du Christ pour que l'acte de foi se produise dans notre âme. Car, ce que l'homme peut nous montrer, ce n'est qu'un signe de la réalité spirituelle, de la vérité éternelle ; seul le Christ, Maître intérieur, peut nous montrer la vérité elle-même, au-dedans de nous-même[3]. Ainsi l'acte de foi, dans son

1. *Ibid.* « Sic ergo, fratres, ædificabatur aliquid in fide christiana, et perfecta sunt quædam machinamenta temporalia. Dominus enim noster Jesus Christus quod resurrexit, transactum est ; neque enim adhuc resurgit : et quod ascendit in cælum, transactum est ; neque enim adhuc ascendit. Quod autem in illa vita est, ubi jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, quod vivit in æternum etiam ipsa in illo natura humana quam suscipere et in qua nasci et in qua mori et sepeliri dignatus est : hoc ædificatum est, hoc semper manet. » Voir ce qui précède ce texte, à la note précédente.

2. *C. Cresc. Donat.*, l. III, XI. 12 : XLIII, 501.

3. *Epist. CXLIV*, 1 : XXXIII, 591 (en 412) : « Hoc (tanta conversio multitudinis) agit ille et efficit, qui per ministros suos rerum signis extrinsecus admonet, rebus autem ipsis per seipsum intrinsecus docet. » Cf. *Confess.*, l. II, VIII, 10 : XXXII, 813 : « Ipsum est Verbum tuum, quod et Principium est quia et loquitur nobis (Jo, VIII, 25). Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur, et intus quæreretur, et inve-

élément formel, transcende nécessairement tout ce qui est matériel et temporel. Alors, dans un cas où l'élément matériel se trouve fort réduit, où ces connaissances relatives aux faits de l'avènement temporel du Christ sont en défaut, vraiment l'acte tout spirituel de la foi au Médiateur devient-il absolument impossible ?

Considérons, d'autre part, l'*action du Christ* dans notre acte de foi. Augustin parle souvent de la double fonction d'enseignement et de secours qu'exerce le Christ en faveur de notre salut. Non seulement son secours était effectif avant l'Incarnation même, mais encore son enseignement était dès lors offert à tous ceux qui savaient en profiter[1]. Négligeons ici ce qui, dans notre acte de foi, touche l'aspect, plus facilement explicable, de secours du Christ et examinons comment Augustin conçoit l'enseignement du Christ s'exerçant en tout homme.

Pour éviter toute équivoque, il faut d'abord distinguer deux genres d'enseignement du Christ tout à fait différents. Il y a l'enseignement du Christ par les faits temporels de son Humanité préfigurée ou prolongée, surtout par sa vie, ses paroles et ses actes ; enseignement d'une

niretur in æterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus Magister docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentem mihi, quoniam ille loquitur nobis qui docet nos... Quis porro nos docet nisi stabilis veritas ? quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur. »

1. *Epist. CXXXVII*, III, 12 : XXXIII, 521 : « In quo Christo, eo tempore quod opportunissimum ipse noverat, et ante sæcula disposuerat, venit hominibus magisterium et adjutorium, ad capescendam sempiternam salutem. Magisterium quidem ut ea quæ hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a Prophetis sanctis qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poetis, et hujuscemodi auctoribus litterarum..., illius etiam in carne præsentata confirmaret auctoritas, propter eos qui illa non possunt in ipsa intima veritate cernere atque discernere : quæ Veritas et antequam hominem assumeret, ipse aderat omnibus, qui ejus participes esse potuerunt. » — Suit l'explication sur le secours du Christ. Notons en passant que cette lettre est écrite au début de 412 et que les idées de saint Augustin sur la grâce seront mieux formulées plus tard.

souveraine importance pour fonder la prédication évangélique et l'Église visible, pour nous apprendre l'idéal de la perfection chrétienne et nous permettre d'épanouir pleinement toutes les ressources spirituelles de l'âme humaine. Il y a l'enseignement du Christ, Maître intérieur, au-delà de toute limitation du temps et de l'espace, enseignement qui illumine notre âme, qui lui donne la vraie sagesse, qui lui fait contempler les mystères divins, les vérités éternelles.

La nature de l'homme, composé du corps et de l'âme, et qui vit en société, demande comme idéal que ces deux enseignements coïncident parfaitement. « *Scientia nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de temporalibus inserit ; ipse de sempiternis exhibet veritatem*[1]. » Comme il n'est guère souhaitable de posséder de vastes connaissances même théologiques, sans participer à la sagesse[2] qui est intimement liée à la charité et qui ne se traduit pas en mots ni ne se communique d'homme à homme : de même, si l'on veut recevoir quelque lumière de l'enseignement intérieur du Christ, il n'est guère souhaitable d'être réduit à une pauvreté extrême à l'égard de son enseignement extérieur. Et une âme qui prendrait délibérément son parti de rester en cette état d'indigence spirituelle, manquerait indubitablement à son devoir envers Dieu et envers elle-même ; si bien qu'on peut dire de toute volonté droite qu'elle désire, du moins implicitement, sortir d'un si triste état.

Normalement donc, tout homme, pour croire au Christ, doit recevoir de lui, par le ministère de l'Église, prolonge-

1. *De Trin.*, l. XIII, XIX, 24 : XLII, 1034.
2. *Ibid.*, c. 1033. Nous avons dit au chap. III ce qu'est pour Augustin la distinction de la science et de la sagesse ; on comprend donc aisément le sens de ces quelques lignes : « Hæc autem omnia quæ pro nobis Verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit, secundum distinctionem quam suscepimus, ad scientiam pertinent, non ad sapientiam. Quod autem Verbum est sine tempore et sine loco, est Patri coæternum et ubique totum, de quo si quisquam potest, quantum potest, veracem proferre sermonem : sermo ille erit sapientiæ. »

gement de son Humanité sacrée, et son enseignement extérieur et son enseignement intérieur, afin d'acquérir par la foi aux choses temporelles, la foi aux vérités éternelles, à la Vérité éternelle. Mais à côté de cette voie normale, pour le cas d'un païen qui ignore invinciblement l'enseignement de l'Église, ne pourrions-nous pas encore espérer que l'enseignement intérieur du Christ s'exercera assez efficacement pour susciter un acte de foi salutaire, là où son enseignement extérieur semble en défaut ? Qu'est-ce que les principes de saint Augustin suggèrent pour ce cas ? Vont-ils à exclure tous les païens de l'enseignement intérieur du Christ au nom du « *fides ex auditu* » ?

Remarquons que saint Augustin maintient toujours fermement l'universalité de l'activité illuminatrice du Verbe. La Sagesse éternelle, le Verbe de Dieu, est la perfection de toute créature intellectuelle, comme elle en est le principe. C'est là une des idées essentielles de saint Augustin. « *Principium quippe creaturæ intellectualis est æterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit*[1]. » Cette illumination du Verbe qui fait les cœurs purs, les vrais croyants, éclaire tout homme dans ce monde[2]. Aucune créature raisonnable n'est donc exclue de cette illumination. De plus, celle-ci ne se limite pas aux vérités d'ordre purement intellectuel ; elle s'étend aux vérités éternelles, objets de la sagesse ; elles les vise même

1. *De Genesi ad. litt.*, l. I, v, 10 : XXXIV, 250.
2. *De Genesi c. Manich.*, l. I, III, 6 : XXXIV, 176 : « Illud autem lumen non irrationabilium avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad ejus præcepta implenda convertunt. Quod omnes homines possunt, si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum. » Cf. *Retract.*, l. I, x, 2 : XXXII, 599 : « Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse, si velint, sed præparatur voluntas a Domino, et tantum augetur munere caritatis ut possint. » — On voit que saint Augustin ne rétracte point l'idée de l'illumination du Verbe accordée à tout homme.

principalement, puisqu'il s'agit de rendre les cœurs purs, de faire de vrais croyants, d'opérer le salut. Toute pensée salutaire ne vient pas de l'homme lui-même, mais de la Vérité ; et la Vérité ne cesse jamais d'illuminer les hommes quels qu'ils soient[1].

Mais quel est le Verbe de Dieu, si ce n'est le Verbe incarné, le Christ ? L'illumination du Verbe, c'est l'illumination du Christ. Pour Augustin comme pour tout chrétien le Christ est un. Son humanité et sa divinité ne se confondent pas ; mais pas de distinction tranchée quand il s'agit d'attribuer les activités au Christ ou au Verbe. C'est que la personne du Christ c'est la Personne du Verbe et que l'Incarnation, sous son aspect de vérité éternelle, comme objet central des intentions divines dans la création, transcende toute limitation du fini. Ainsi pour les chrétiens, le Fils, c'est le Christ ; le Christ, c'est le Fils. On ne raisonne pas sur un Fils qui ne se serait pas incarné. Et sur la question qui nous occupe, saint Augustin affirme : « *Sic et Sapientia Dei, Verbum Dei, Dominus Jesus Christus ubique præsens est, quia ubique est Veritas, ubique est Sapientia*[2]. »

L'action du Christ, comme Maître intérieur, s'exerce donc partout, selon notre Saint. A la question de savoir

1. *De Doctr. christ., Prologus*, 7 : XXXIV, 18 : « ...ex quacumque anima verum consilium processisset, non ei sed illi qui est Veritas, incommutabili Deo tribuendum esse. » Cf. *De Sermone Domini in monte*, l. II, IX, 32 : XXXIV, 1283 : « Nam quando illi valent intelligere, nullam esse animam quamvis perversam, quæ tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus ? Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus ?... Omnis anima rationalis etiam cupiditate cæcata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat. » — Nous ne nous occupons pas ici de l'illumination nécessaire à la perception des vérités qui expriment les rapports de l'homme avec les créatures, sans liaison avec le salut. Elles aussi, néanmoins, requièrent le Christ comme principe illuminateur, puisque le Christ est la Vertu et la Sagesse immuable de Dieu : telle semble bien la véritable idée du *De Magistro*.

2. *Tract. in Jo.*, XXXV, 4 : XXXV, 1659.

si le Christ ne serait pas présent aux infidèles qui ne veulent pas croire, Augustin n'hésite pas à dire oui. « *Est præsens et illis ; sed quibus eam (sapientiam) videant, oculos non habeant cordis*[1]. » Ainsi l'avènement temporel du Verbe, invinciblement ignoré de quelqu'un, ne l'excuse pas de son infidélité sous prétexte qu'il était dans les ténèbres du paganisme. Ces ténèbres mêmes, le rayonnement du Christ les a pénétrées[2].

Aussi saint Augustin va-t-il affirmer que le Christ a prêché aux hommes du temps de Noé, longtemps avant son avènement dans la chair. « *Nondum venerat scilicet in carne, sicut venit quando post hæc in terra visus est, et cum hominibus conversatus est : verumtamen ab initio generis humani vel ad arguendos malos, sicut ad Cain, ac prius ad ipsum Adam uxoremque ejus, vel ad consolandos bonos, vel ad utrosque admonendos, ut alii ad salutem suam crederent, alii ad pœnam suam non crederent ; ipsi ubique non in carne, sed in spiritu veniebat, visis congruis alloquens, quos volebat, sicut volebat*[3] ». Mais puisque le Christ a prêché, même avant son incarnation, à qui il voulait, pourquoi n'aurait-il pas continué cette fonction auprès des païens d'aujourd'hui ?

e) *Conclure des principes exposés à la possibilité du salut et des vraies vertus pour un individu païen.*

Reconnaissons donc, que malgré sa tendance à ne pas voir le salut accordé aux païens, contemporains de l'Église

1. *Ibid.*
2. *Enarr.* Iª, *in Ps. XVIII*, 7 : XXXVI, 155 : « Et non est qui se abscondat a calore ejus. Cum autem Verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis, mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis : et ipsam enim penetravit Verbi calor. »
3. *Epist. CLXIV*, VI, 17 : XXXIII, 716 : « Nec moveat ad impediendum istum intellectum quod eumdem Christum dixit Apostolus Petrus prædicasse illis in carcere conclusis qui quondam non crediderant in diebus Noe, ut ideo non arbitremur hoc intelligendum quia illo tempore nondum venerat Christus. » Suit le passage cité dans notre texte.

catholique, saint Augustin ne leur a jamais dénié, ni ouvertement ni implicitement, toute possibilité de croire au Christ pour se sauver, et pour avoir ainsi les vraies vertus. Au contraire, les principes qu'il a exposés sur le salut des anciens peuvent aisément s'appliquer aux païens du temps du Christianisme ; et ses tentatives pour expliquer la foi et le rôle qu'y joue le Christ nous conduiraient à conclure à la possibilité d'une foi implicite au Christ, nécessaire et suffisante pour qu'un païen soit sauvé.

Mais les païens qui se sauveraient ainsi, seraient-ils assez nombreux ? On peut être à peu près sûr de la réponse pessimiste de saint Augustin. A supposer que dans cette masse damnée, personne ne fût sauvé, on ne pourrait en faire un reproche à la justice de Dieu. Qu'il y ait beaucoup de sauvés dans l'Église catholique, bien entendu, c'est déjà une très grande grâce. C'est par un jugement insondable que celui-ci est sauvé, celui-là perdu[1]. Le mieux donc est de nous résigner à notre ignorance, et de compter sur l'infinie bonté de Dieu. Surtout, ne nous empressons pas de juger selon les apparences cette distribution toute secrète du don de la foi. Nous voyons beaucoup de gens venir à l'Église, mais nous ne voyons point s'ils sont de vrais croyants[2].

Cette règle de prudence ne serait-elle pas également vraie en sens inverse pour le cas des païens qui seraient de vrais

1. *De Præd. Sanct.*, VIII, 16 : XLIV, 972-973 : « Hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitat qui non vult manifestissimis sacris Litteris repugnare. Cur autem non omnibus detur, fidem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem sine dubitatione justissimam : ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. Unde constat magnam esse gratiam, quod plurimi liberantur.... Cur autem istum potius quam illum liberet, inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus. »

2. *Ibid.* VIII, 13 : c. 970-971 : « Valde remota est a sensibus carnis hæc schola, in qua Deus auditur et docet, ut veniatur ad Filium... Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum : sed ubi et quomodo a Patre audierint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est ; gratiam vero esse quis ambigat ? Hæc itaque gratia, quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. »

croyants ? Quelquefois la Providence permet que les hommes justes soient injustement exclus de la communauté chrétienne. Ils supportent l'injure avec patience, pour la paix de l'Église. Ces hommes-là, Dieu les voit dans le secret et les couronne en secret. Et Augustin ajoute : « *Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt ; imo plura sunt quam credi potest*[1]. » Ce langage d'Augustin en 390 ne pourrait-il pas nous suggérer que, même quand il s'agit des païens, privés sans leur faute de la prédication évangélique, la divine Providence ne les délaisse point d'une façon absolue et qu'au contraire, dans ces milieux païens se trouvent peut-être des chrétiens de cœur, des « *latentes sancti* », beaucoup moins rares qu'on ne pense ?

Jusqu'ici nous n'avons considéré cette possibilité que du point de vue de l'individu. Elle nous apparaîtra plus conforme encore à la Sagesse de Dieu, si nous nous appliquons maintenant à situer, d'après les belles idées de saint Augustin, les peuples païens dans l'économie générale de la Providence qui veille au salut du genre humain comme d'un tout *sui generis*.

La Place du Salut et des Vraies Vertus des Païens dans l'Économie Générale de la Providence

Le génie de saint Augustin déborde toujours l'étroitesse individualiste, pour contempler l'ensemble du plan divin, pour intégrer ainsi les parties dans le tout, les membres dans l'humanité, sans pourtant les absorber, ni les suppri-

1. *De Vera Relig.*, VI, 11 : XXIV, 128 : « Sæpe etiam sinit divina Providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones expelli de congregatione christiana etiam bonos viros. Quam contumeliam vel injuriam suam cum patientissime pro Ecclesiæ pace tulerint... Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt ; imo plura sunt quam credi potest. »

mer. Serait-ce un bénéfice qu'il a tiré des hautes spéculations platoniciennes ? Ou l'héritage des pensées divinement formulées par saint Paul et saint Jean ? Serait-ce un simple effet de la vérité et de la grandeur de cette œuvre de Dieu, qui s'impose à tout génie vaste et profond comme le sien ? En tout cas, nous tâcherons de profiter de notre mieux de ses vues magnifiques pour apporter quelques nouvelles lumières à ce difficile problème des vraies vertus des païens.

Commençons par exposer la distinction augustinienne de la double Providence de Dieu. Puis, après avoir insisté sur le genre humain considéré par saint Augustin comme un tout, sur le Christ total dans son unité foncière et dans son développement à travers les différents âges, nous essaierons d'expliquer le rôle de l'Église visible dans l'économie générale du salut. Nous espérons voir ainsi un peu mieux la place du salut des païens, des vraies vertus des païens, dans les desseins de la divine Providence qui gouverne tout et dirige tout à la fin voulue par elle.

a) *Double Providence : économie particulière pour le salut de chaque individu ; économie générale pour le salut du genre humain.*

Qu'il y ait des économies particulières de la Providence veillant au salut de chaque individu qui y coopère librement, nous le savons bien. Mais saint Augustin nous montre qu'au-dessus de ces économies particulières, il y a encore et surtout l'économie générale de la Providence pour le salut du genre humain considéré comme un tout, dont les individus sont les membres. « *Divina Providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit*[1]. » Double éco-

1. *De Vera Relig.*, xxv, 46 : XXXIV, 142, — Cf. *De div., Quæst. 83*, q, xliv : XL, 28 : « Aliud enim est quod divina Providentia quasi privatim cum singulis agit, aliud quod generi universo tanquam publice consulit ». Voir tout le texte cité ci-dessous, à la note 1, p. 175.

nomie de la même Providence, qui, d'ailleurs, n'a pas institué pour autant deux économies étrangères l'une à l'autre, puisqu'il y a une liaison intime entre l'une et l'autre, une subordination essentielle du particulier au général.

En effet, entre la partie et le tout, c'est le tout qui l'emporte. Les exigences de l'économie particulière doivent nécessairement se plier aux exigences de l'économie générale. Toute âme est donc, sous un certain rapport, en possession de certains droits privés, et, sous un autre, contenue et gouvernée par les lois de l'univers. Le mode d'exercice du droit privé doit s'accommoder aux conditions qu'impose la loi générale. Du reste, la perfection de l'individu ne consiste-t-elle pas précisément en ce que, sacrifiant en quelque mesure ses avantages personnels, il s'harmonise avec la loi générale que Dieu a établie pour le bien de l'ensemble[1] ? Cela ne signifie pas que l'individu ait à sacrifier son salut éternel pour le bien du genre humain. C'est, au contraire, dans cette soumission qu'il trouvera son salut. D'avance nous sommes assurés de l'absence de conflit, puisque c'est la même Sagesse divine qui mène tout.

Il est donc évident que c'est la Providence universelle, c'est l'économie générale du salut du genre humain, qui commande, qui explique l'économie particulière du salut de chaque individu, et non pas inversement, comme on est porté à le croire, quand on raisonne dans l'abstrait et

1. *De div.*, *Quaest. 83*, q. LXXIX, 1 : XL, 90-91 : « Omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coercetur et regitur... Potentior est enim parte universitas, quoniam illud quod ibi privatim agit, tantum agere sinitur, quantum lex universitatis sinit. Sed unaquæque anima tanto est pietate purgatior, quanto privato suo minus delectata, legem universitatis intuetur, eique devote ac libenter obtemperat. Est enim lex universitatis divina Sapientia. Quanto autem amplius privato suo gaudet, et neglecto Deo qui omnibus animis utiliter ac salubriter præsidet, ipsa sibi vel aliis quibus potuerit, vult esse pro Deo, suam potius in se vel in alios quam illius in omnes diligens potestatem, tanto est sordidior, tantoque magis pœnaliter divinis legibus, tanquam publicis servire cogitur. »

qu'on ne voit dans le genre humain qu'un terme vide, ou une masse purement numérique d'individus.

Aussi la Révélation chrétienne constitue-t-elle en soi et avant tout un fait général, collectif, humano-générique (si l'on nous permet ce mot barbare). C'est cette économie humano-générique du salut, telle qu'elle s'est réalisée dans le temps, que nous apprennent les livres de l'Écriture sainte. Celle-ci ne se charge point de nous expliquer comment Dieu sauve tel ou tel individu[1]. Et n'est-ce pas cette économie, cette histoire du salut humano-générique, — dont la personne du Christ est le centre, — qui constitue le thème essentiel de tout le *De Civitate Dei*[2] ? Il ne nous est donc plus permis de considérer le tout *uniquement* en tant qu'il est mis au service de l'individu. Au contraire, si un individu est sauvé, est prédestiné, la raison de son salut, de sa prédestination ne se trouve pas en lui-même, mais on doit la chercher plus haut. L'ultime raison d'être d'un individu se trouve dans le véritable genre humain, dans le Christ total.

b) *Le genre humain considéré comme un tout ; le Christ total ; sens plein du Corps Mystique, son unité foncière et ses différents âges.*

Le fait de l'économie générale du salut étant établi, étudions de plus près ce que saint Augustin pense de cette humanité formant un tout spirituel, un seul Corps du Christ, vivant toujours de l'esprit du Nouveau Testament, mais

1. *De Vera Relig.*, xxv. 46 : XXXIV, 142 (suite du texte cité à la p. 165) : « Quid cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. » Cf. *ibid.*, vii, 13 : c. 128 : « Hujus religionis sectandæ caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinæ Providentiæ, pro salute generis humani in æternam vitam reformandi atque reparandi. »

2. Portalié, art. cité, col. 2361 : « L'idée dominante de la *Cité de Dieu* consiste à montrer le Christ au centre du monde, et la religion du Christ ne commençant pas avec l'Évangile, mais dominant tous les siècles, passés et futurs. »

progressant à travers différents âges dont la succession rappelle la vie de l'individu humain. Nous verrons alors les peuples païens trouver naturellement leur place dans cette économie collective.

Le genre humain à travers le temps et l'espace constitue un tout physique avec ses multiples solidarités que les sciences modernes constatent de plus en plus. Mais ce tout physique, dans le dessein de son Créateur, n'est que la matière d'où s'élaborera un tout spirituel : le Christ total, chef et corps. Ce Christ total et parfait, est prédestiné, chef et corps, par la même grâce, et vit du même Esprit[1]. C'est le sens plein de l'Incarnation, de la divinisation de la nature humaine. Idées éminemment pauliniennes, mais aussi fonds commun de la Tradition catholique[2]. Saint Augustin ne se lasse jamais de contempler ce tout spiri-

1. *De Prædest. Sanct.*, xv, 31 : XLIV, 982; voir au ch. III, p. 81, note 1.

2. Voici ce que dit le R. P. de LUBAC, *S. J.*, dans son rapport sur « Le rôle providentiel de l'Église visible pour le salut des âmes » (voir dans les Actes du IIe Congrès National de l'Union Missionnaire du Clergé de France, 1933, pp. 40-41) : « ...Cette unité spirituelle a son fondement et sa condition dans une première unité naturelle. Car, selon Paul, l'humanité est réellement une, et *c'est elle que vise le plan divin.* Si Dieu s'intéresse aux individus singulièrement, il ne s'occupe cependant pas d'eux séparément. De même que pour les Juifs, le rôle du Messie concernait la Communauté juive comme telle, ainsi pour Paul, le rôle du Médiateur et du Rédempteur unique concerne l'humanité comme telle. » Et un peu plus bas : « On sait que le platonisme des Pères n'eut pas de peine à s'accommoder de ces vues. Saint Augustin bien longtemps avant Pascal et Leibniz, et avec un réalisme autrement hardi, voyait dans le genre humain tout entier comme un seul homme, passant par étapes de la première enfance à la pleine force de l'âge, et saint Grégoire de Nysse allait jusqu'à dire, dans une formule outrée, qu'on ne devrait pas plus employer le mot d'hommes au pluriel, qu'on ne parle de trois dieux à propos de la Trinité. Bien d'autres Pères, dont la doctrine inspirera le Concile de Kiersy, affirment encore que dans l'Incarnation le Verbe a assumé en quelque sorte toute l'humanité, — *naturam totius humani generis assumpsit*... Mais déjà, indépendamment de toute philosophie,... saint Irénée, après avoir déclaré : « Il n'y a qu'un salut, comme il n'y a qu'un Dieu », ajoutait : « Et il n'y a qu'un genre humain, dans lequel s'accomplissent les mystères de Dieu... »

tuel, ce mystère du Christ total, mystère qui transcende les individus pour embrasser l'humanité tout entière. Dès lors, les rapports vivifiants du Christ avec chaque âme, tels que nous les avons vus au chapitre III, ne constituent pour saint Augustin qu'un aspect bien limité de ce vaste mystère du Christ total.

De ce point de vue du Christ total, l'interprétation de l'*Enchiridion* au sujet de la volonté salvifique, n'apparaît plus comme une « restriction illégitime ». Elle prend une valeur véritable. « *Omnes homines* », c'est pour Augustin tout le genre humain ramifié dans toutes ses particularités. « *Ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum*[1]. » Et le véritable genre humain qui correspond parfaitement à l'intention divine, qui réalise la finalité suprême de la nature humaine, se trouve dans les élus, ces membres vivants du Christ. Dire que Dieu veut sauver tous les hommes, c'est dire que Dieu veut sauver tous les élus. « *Ita dictum est : « Omnes homines vult salvos fieri », ut intelligatur omnes prædestinati ; quia omne genus hominum in eis est*[2]. » Voici une formule que nous présente Augustin trois ans avant sa mort ; mais l'idée est bien ancienne chez lui. Tout le genre humain, c'est tout le Corps Mystique, c'est toute la Cité des élus, tandis que le reste de l'humanité n'est que le déchet de la pénible élaboration du Christ total et n'a sa raison d'être que dans l'utilité des élus[3].

Exégèse assez étrangère, certes, à l'idée du texte commenté ; pourtant elle n'est pas étrangère aux idées pauliniennes et mérite d'être longuement méditée. Elle nous révèle bien l'existence d'une mystique humano-générique

1. *Enchir.* CIII : XL, 280. Voir ci-dessus à la p. 144.
2. *De Correpl. et Grat.* (écrit en 426-427), XIV, 44 : XLIV, 943.
3. *C. Jul.*, l. V, IV, 14 : XLIV, 792 : « Cæteri autem mortales qui ex isto numero (prædestinatorum) non sunt, et ex eadem quidem massa ex qua et isti, sed vasa iræ facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum. Non enim quemquam eorum Deus temere ac fortuito creat, aut quid de illis boni operetur ignorat : cum et hoc ipso bonum operetur, quod in eis humanam creat naturam, et ex eis ordinem sæculi præsentis exornat. »

chez saint Augustin. Cette mystique lui fait chercher, à admirer le divin travail de cet organisme unique, le rassemblement et l'assimilation des éléments humains par ce grand Corps, à travers toutes les variétés de circonstances, privilégiées ou défavorables, normales ou exceptionnelles, dans lesquelles se trouve un patriarche à l'aurore de l'histoire, un Israélite accablé sous la Loi, un chrétien jouissant de l'abondance de la grâce, un païen noyé dans l'idolâtrie de son milieu. Mais tous ceux-là sont sauvés « *qui Christi corpori copulentur*[1] ».

Ce tout mystique, ce Christ total comporte une unité foncière.

Aux Pélagiens, découpeurs de la réalité une, saint Augustin a jeté son principe : « *tempora non dividamus*[2]. » Il n'y a pas des temps discontinus, mais il y a une distribution de temps différents dans une même économie générale où toutes les parties se tiennent intimement pour former un tout, un organisme vivant *sui generis*. Le chef du Corps Mystique demeure le même, malgré le fait temporel de l'apparition de son Humanité. C'est le même Christ, Verbe de Dieu, gouvernant toute créature spirituelle et corporelle, en tout temps, en tout lieu. Soit avant le peuple hébreu, soit au temps du peuple d'Israël, soit pendant sa vie mortelle, soit à notre époque sous le signe de l'Église visible, soit au jour du jugement dernier, il est toujours le même. « *Idem Ipse est Filius Dei, Patri coæternus, et incommutabilis Sapientia per quam creata est universa natura, et cujus participatione omnis rationalis anima fit beata*[3]. » C'est pourquoi la possibilité

1. Donnons comme exemple ce texte du *Tract. in Jo.*, LII, 6 : XXXV, 1771 : « Per Christi autem fidem, quæ morte ejus et resurrectione firmata est, per ejus sanguinem qui in remissionem fusus est peccatorum, millia credentium a dominatu liberantur diaboli, Christi corpori copulantur, et sub tanto capite uno ejus Spiritu fidelia membra vegetantur. »

2. *Liber de Pecc. Orig.*, XXVI, 30 : XLIV, 400. Cf. ch. III, p. 85.

3. *Epist. CII*, q. II, n. 11 : XXXIII, 374.

du salut éternel s'étend aussi bien que la puissance créatrice et béatifiante du Christ, Verbe de Dieu. « *Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt*[1]. » Nous avons déjà montré au chapitre III que saint Augustin insiste beaucoup sur l'unicité et l'identité de la foi qui sauve : la foi au Christ. L'économie générale du salut est une ; la diversité des cas particuliers doit rentrer dans cette unité foncière. Donc pas de manières essentiellement différentes de se sauver pour des individus d'époques différentes.

Ainsi l'Ancien Testament et le NouveauTestament ne diffèrent pas par le temps, mais par la lettre meurtrière de la loi et l'esprit vivifiant de la grâce. Au point de vue de la Providence humano-générique, il est bien vrai que « *in Veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris*[2] ». Mais pour les individus, sous l'Ancien Testament, ou pour parler plus clairement[3], sous l'Ancien Instrument, le Nouveau se trouvait, c'est-à-dire que sous la lettre de la Loi, la grâce de l'Esprit agissait pour vivifier les élus. L'Ancien Testament en tant qu'il n'engendre que des esclaves ne peut pas produire de saints ; mais en tant que figure du Nouveau, il n'empêchait pas les hommes qui le comprenaient bien, d'être les héritiers du Nouveau[4]. C'est donc la grâce du

1. *Ibid.*, n. 12.
2. *De Catech. Rud.*, IV, 8 : XL, 315.
3. *C. duas Ep. Pel.*, l. III, IV, 12 : XLIV, 595 : « Aliter itaque dicitur jam obtinente loquendi consuetudine Vetus Testamentum, Lex et Prophetæ omnes... : quod distinctius *vetus Instrumentum*, quam vetus Testamentum vocatur : aliter autem, sicut apostolica appellat auctoritas... »
4. *Ibid.*, n. 6 : c. 591-592 : « Quis catholicus dicat... Spiritum sanctum adjutorem virtutis in veteri Testamento non fuisse ; nisi cum vetus Testamentum sic intelligimus, quemadmodum Apostolus dixit : « A monte Sina in servitutem generans » ? Sed quia in eo præfigurabatur Novum, qui hoc intelligebant tunc homines Dei, secundum distributionem temporum, Veteris quidem Testamenti dispensatores et gestatores, sed Novi demonstrantur hæredes. »

Nouveau Testament, foi au Christ et charité parfaite, qui restait cachée dans les mystères prophétiques jusqu'à l'avènement du Christ[1]. Les préceptes de piété et de bonnes mœurs qui se trouvent dans l'Ancien Testament sont communs aux Israélites et aux Chrétiens[2]. Mais les hommes asservis à la Loi ne les observent que par le désir d'obtenir des biens temporels ou par la crainte de les perdre ; ils appartiennent à l'Ancien Testament. D'autres, sous la grâce, accomplissent les préceptes en vertu de la foi qui opère par la charité, désirant les biens éternels, croyant au Christ et vivant de son Esprit : ils appartiennent au Nouveau Testament[3]. Ainsi aujourd'hui encore, au sein du Christianisme, on peut être de l'Ancien Testament faute de savoir aimer les biens éternels : « *Qui propter illa terrena suscipit legem Dei, ipse est heres Veteris Testamenti*[4] » ; tandis que le juste d'avant l'ère chrétienne, vivant déjà de la foi au Christ et de la charité communiquée par lui, peut

1. *Ibid.*, n. 7 : c. 592 : « Quis respondere dubitet : Novum, sed in propheticis latebris occultatum donec veniret tempus quo revelaretur in Christo ? »

2. *Ibid.*, n. 10 : c. 594 : « Vetus Testamentum Deus condidit... cætera certe quæ ad pietatem bonosque mores pertinentia... facienda sunt... non solum illi tunc populo, verum etiam nunc nobis. »

3. *Ibid.*, n. 11 : c. 594-595 (suit immédiatement le texte cité à la note précédente) : « Verum hæc plane magna distantia est, quod faciunt ista sub lege positi, quos littera occidit, terrenam felicitatem vel cupiditate adipiscendi vel timore amittendi ; et ideo non vere faciunt, quoniam carnalis cupiditas, qua peccatum commutatur potius vel augetur, cupiditate alia non sanatur : hi ad vetus pertinent Testamentum quod in servitutem generat... Sub gratia vero positi, quos vivificat Spiritus, ex fide ista faciunt, quæ per dilectionem operatur, in spe bonorum, non carnalium sed spiritualium, non terrenorum sed cælestium, non temporalium sed æternorum ; præcipue credentes in Mediatorem, per quem sibi non dubitant, et Spiritum gratiæ subministrari ut bene ista faciant, et ignosci posse cum peccant : hi pertinent ad Testamentum Novum, filii promissionis... » — Nous citons longuement ce passage pour montrer ce que sont pour saint Augustin l'Ancien et le Nouveau Testament ; pour montrer aussi ce qu'il pense des « vertus » de ces hommes sous la loi, pourtant vrais adorateurs du vrai Dieu.

4. *De Gestis Pelag.*, v, 14 : XLIV, 328.

bien être appelé : « *Homo* in *vetere Testamento, sed non homo* de *vetere Testamento*[1]. »

Pour l'humanité tout entière, il y a donc unité foncière du salut, auquel participent tous les élus, aujourd'hui comme autrefois, avant la Loi comme sous la Loi. De tout temps l'action du Christ s'exerce ; de tout temps les individus en bénéficient. « *Absit enim ut Noe justum, et prioris temporis justos, et quicumque ab illo usque ad Abraham justi esse potuerunt, vel conspicui vel occulti, negemus ad supernam Jerusalem... pertinere.* » Car, la promesse faite à Abraham n'inaugure pas un salut qui manquait jusque-là. « *Non enim ex Abraham et deinceps justorum generatio verior sed prophetia manifestior reperitur*[2]. » Ainsi ces saints dont nous parlent les livres de l'Ancien Testament sont des membres de l'Église, de ce vrai peuple de Dieu répandu dans tous les milieux, de ce Corps Mystique dont le Chef temporellement n'avait pas encore paru. Tout comme Jacob à sa naissance présente d'abord la main, puis la tête, enfin le corps tout entier, ainsi Jésus-Christ notre Chef, avant sa manifestation dans la chair, présente dans la personne de ces anciens justes, une partie de son Corps Mystique[3]. Car, chef et corps ne font qu'un seul être, le Christ total.

Unité foncière dans la réalité du Christ total ; mais dans sa réalisation temporelle, c'est une diversité vivante, une variété organique, un progrès conquérant. A l'encontre de ceux qui se représenteraient le Corps Mystique comme un corps homogène, immobile, figé, saint Augustin le contemple toujours dans sa richesse et dans sa vitalité. Il aime à

1. *Expos. Ep. ad Galat.*, n. 43 : XXXV, 2136-2137.
2. *C. duas, Ep. Pelag.*, l. III, IV, 8 : XLIV, 593.
3. *De Catech. Rud.* III, 6 : XL, 313-314 : « Sicut enim Jacob... ita et Dominus Jesus Christus etsi antequam appareret in carne, et quodam modo ex utero secreti sui ad hominum oculos Mediator Dei et hominum homo procederet ... præmisit in sanctis Patriarchis et Prophetis quamdam partem corporis sui, qua velut manu se nasciturum esse prænuntians... » Cf. *ibid.*, XIX, 30 : c. 335.

comparer, sous des formes variées, les différents âges d'un individu aux différents âges de cette vie mystique du genre humain ; et il se complaît dans cette comparaison[1]. Il avait d'abord parlé, comme toute la tradition, d'une division en six ou sept âges calquant l'évolution de l'humanité sur les six jours de la Création suivis du sabbat[2]. Mais la division en quatre âges[3] paraît meilleure et mieux fondée sur les idées mêmes de l'Écriture qu'une simple allégorie comme la division en six âges. Elle est en effet chez saint Augustin la plus fréquente et la plus importante.

L'homme passe d'abord par une ignorance profonde, dans laquelle il mène une vie purement animale. Puis, sa raison s'éveillant, il commence à subir la tyrannie du péché en prenant connaissance de sa malice. Si, par bonheur, la grâce de Dieu le convertit, il doit encore lutter douloureusement contre le mal. Et ce n'est enfin qu'après sa mort qu'il pourra jouir de la paix éternelle. — Ainsi le peuple de Dieu, l'humanité dans sa destinée spirituelle, traverse trois âges, *ante Legem*, *sub Lege*, et *sub Gratia*, pour arriver enfin au quatrième âge, *in Pace*[4].

Souvent saint Augustin illustre son interprétation historique, collective de ces quatre âges, par son interprétation psychologique, individuelle. Il essaie d'acquérir quelque intelligence de l'économie générale du salut en étudiant

1. *De Div. Quaest. 83,* q. XLIX : XL, 31 : « Quod ergo in uno homine recte educato, ordine naturæ disciplinaque contingit, hoc proportione in universo genere humano fieri per divinam Providentiam peragique, pulcherrimum est. »

2. Voir *de Genesi c. Manich.*, l. I, XXIII, 35-41 : XXXIV, 190-193. Cf. *De Vera Relig.* XXVII, 50 : XXXIV, 144; *De div. Quæst. 83,* q. LVIII, 2 : XL, 42 ; *De Civ. Dei*, l. XXII, XXX, 5 : XLI, 804.

3. Voir par exemple *Enchridion* CXVIII-CXIX : XL, 287-288. Cf. aussi *De div. Quæst. 83,* q. LXVI, 3 : XL, 62 ; *Expos. Ep. ad. Galat.* n. 46 : XXXV, 2138 ; etc...

4. Il serait trop long de reproduire ici le ch. CXVIII de l'*Enchiridion.* Remarquons pourtant que saint Augustin ajoute tout de suite au ch. CXIX que la différence des âges du genre humain ne préjuge en rien la possibilité du salut pour les individus : « In quacumque autem quatuor istarum velut ætatum singulum quemque hominem gratia regenerationis invenerit. »

son analogue, la vie de l'individu, qui nous est mieux connue.

A la différence de la Beauté éternelle de Dieu, la beauté d'un être qui change et progresse, se parachève dans l'évolution de ses perfections successives. Ainsi dans l'homme, chaque âge, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, a sa beauté particulière. Il serait absurde de ne désirer pour l'homme que la jeunesse, par exemple ; car ce serait le priver des charmes propres aux autres phases de la vie ; ce serait vouloir supprimer, par un coup d'abstraction, la loi vitale de tout organisme. Le genre humain demande donc, lui aussi, à traverser ses différents âges chacun à son moment. Le Christ est venu dans la chair à l'âge du plein épanouissement de l'humanité, dans la plénitude du temps, âge opportun où le peuple, après de longues préparations, sait profiter de la révélation du Christ, pour devenir sage, pour pratiquer la perfection évangélique, non seulement en la personne de quelques individus, mais par l'Église elle-même ; tandis qu'avant l'avènement du Christ, l'humanité était dans l'enfance, soumise au pédagogue. Mais chaque âge du genre humain a son rôle et sa beauté dans l'économie générale de la Providence. Ni l'âge d'avant la Loi, ni l'âge de la Loi n'est superflu ou sans raison d'être[1]. Déjà nous pouvons conclure que les peuples païens doivent trouver tout naturellement leur place dans le dessein providentiel du salut collectif.

1. *De Div., Quæst. 83*, q. XLIV : XL, 28. « Quare tanto post venit Dominus Jesus Christus et non in principio peccati hominis ? » Nous donnons en entier la réponse de saint Augustin si riche de belles et profondes idées. « Quia omne pulchrum a summa pulchritudine est, quod Deus est : temporalis autem pulchritudo rebus decedentibus succedentibusque peragitur. Habet autem decorem suum in singulis quibusque hominibus singula quæque ætas ab infantia usque ad senectutem. Sicut ergo absurdus est, qui juvenilem tantum ætatem vellet esse in homine temporibus subdito ; invideret enim cæteris pulchritudinibus, quæ cæteris aetatibus suas vices atque ordinem gerunt : sic absurdus est qui in ipso universo genere humano unam ætatem desiderat, nam et ipsum tanquam unus homo ætates suas agit. Nec oportuit venire divinitus magistrum, cujus imitatione in mores optimos formare-

c) *Le rôle de l'Église visible dans l'économie générale du salut.*

Pour le moment, reconnaissons que l'âge mûr du genre humain est sans doute l'âge où le Verbe incarné fait son apparition sur notre terre, l'âge où l'humanité spirituelle vit sous le signe de l'Église visible. A cet âge, l'humanité est en train de réaliser le plein épanouissement de ses plus hautes fonctions, par l'Église visible et dans l'Église visible. Et, de ce point de vue, la nécessité de l'Église visible apparaît absolue, sans qu'on puisse y apporter aucune sorte de restriction[1]. Le genre humain ne saurait opérer son relèvement sans l'Église visible, ce prolongement authentique et indispensable de l'Humanité sacrée du Christ : telle est la loi de l'économie du salut. Le devoir qu'a chaque individu d'adhérer à l'Église visible, n'en est d'ailleurs que plus impérieux, puisque aux considérations d'intérêt personnel viennent ainsi s'ajouter celles qui se tirent du devoir social. Aussi, avec quelle énergie Augustin n'a-t-il pas combattu les Donatistes, en renforçant le fameux adage de saint Cyprien : « *Salus extra Ecclesiam non est*[2] ! »

tur, nisi tempore juventutis. Ad hoc valet quod Apostolus dicit, sub lege tanquam sub pædagogo parvulos custoditos, donec veniret cui servabatur, qui per Prophetas promissus est. Aliud enim est quod divina Providentia quasi privatim cum singulis agit, aliud quod generi universo tanquam publice consulit. Nam et quicumque singuli ad certam sapientiam pervenerunt, nonnisi eadem Veritate suarum singillatim ætatum opportunitate illustrati sunt : a qua veritate, ut populus sapiens fieret, ipsius generis humani opportuna ætate homo susceptus est. »

1. R. P. de Lubac, rapport cité pp. 39-40 : « Pour discerner le plan de Dieu sur l'humanité tel que l'Écriture l'expose et que le commente la Tradition patristique, *il sera bon de nous placer résolument à un point de vue collectif...* Alors seulement le rôle de l'Église apparaîtra dans toute son ampleur. »

2. Voir Portalié, art. cité, col. 2409. — « Si l'on trouve que malgré tout l'axiome : « Hors de l'Église, point de salut », rend un son un peu rude, — remarque le R. P. de Lubac dans le rapport cité, p. 48, — rien n'empêche de lui donner une forme positive et de dire, en s'adressant par la pensée à tout homme de bonne

Pourtant il ne s'ensuit pas qu'il faille exclure du salut tout individu qui reste hors de l'Église visible pour des raisons dont il n'est pas responsable. Autrement dit, il ne faut pas identifier purement et simplement l'Église visible avec le Corps mystique ou l'Église des élus[1]. Cette identification n'est d'ailleurs conforme ni à la pensée de saint Augustin ni à son langage habituel. « *Hoc est ergo quod dixi me sæpe dixisse, et nunc iterum dico... Dominus noster Jesus Christus, tanquam totus perfectus vir et caput et corpus : caput in illo homine agnoscimus, qui natus est de Maria Virgine..., Corpus hujus capitis Ecclesia est, non quæ hoc loco est, sed et quæ hoc loco et per totum orbem terrarum ; nec illa quæ hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et credituri in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium ; quæ civitas corpus est Christi, cui caput est Christus*[2]. »

Ainsi la nécessité de l'Église visible n'implique en rien l'impossibilité du salut pour les païens. Au contraire, le salut du païen bénéficie de l'influence salutaire de l'Église visible et le païen sauvé lui appartient en quelque manière. D'autre part, la distinction de l'Église visible et du Corps mystique n'est pas à négliger. Le Corps Mystique du Christ, l'Église des élus, la voie universelle du

volonté, non point : « Hors de l'Église vous êtes damné », mais : « *C'est par l'Église, par l'Église seule, que vous serez sauvé.* » Car c'est par l'Église que le salut viendra, qu'il commence à venir, pour l'humanité ».

1. Gilson, *Introd.*, p. 233 : « Inversement, si surprenant que cela puisse sembler, l'Église n'est pas la Cité de Dieu, car cette Cité est la société de tous les élus passés, présents ou futurs. Or, il y a manifestement eu des élus avant la constitution de l'Église du Christ, il y a maintenant hors de l'Église de futurs élus..., enfin et surtout il y a dans l'Église beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus. » — Cf. p. 234 : « D'autre part, bien que l'Église ne soit pas la Cité de Dieu, elle est la société humaine qui travaille à la construire ; expressément voulue, fondée et assistée par Dieu pour recruter les élus du royaume céleste, il est naturel que, en principe, ses membres en soient les futurs citoyens. »

2. *Enarr. in Ps. XC*, sermo II, n. 1 : XXXVII, 1159.

salut, ou encore, « *res ipsa quæ nunc Christiana Religio nuncupatur*[1] » : toutes ces considérations sont en quelque sorte extra-temporelles, tandis que l'Église visible est constituée dans le temps et se développe dans l'espace. C'est pourquoi, tout en insistant sur la nécessité d'entrer dans l'Église, pour ceux qui la connaissent, saint Augustin n'ignore pas que « l'action immédiate de Dieu dans les âmes n'est pourtant pas empêchée par ce rôle ordinairement indispensable de l'Église... Dans l'Église, Dieu agit sans cesse dans les âmes comme maître intérieur et inspirateur de tout bien par sa grâce. Hors de l'Église, Dieu ne s'est point lié les mains. Il peut opérer dans les âmes qui ne connaissent pas encore l'Église, des merveilles de la grâce sans intermédiaires humains... Dieu sanctifie parfois sans l'Église et les sacrements, mais jamais le contempteur des sacrements... Enfin, même quand intervient le prêtre et le sacrement, c'est toujours Dieu qui donne la grâce et sanctifie[2]. »

d) *La place des individus païens, des peuples païens, des vertus des païens, dans l'économie générale de la Providence.*

Il serait donc regrettable de confondre l'Église visible et le Corps mystique. Sans doute, le moyen normal du salut pour un individu, c'est d'appartenir à l'un aussi bien qu'à l'autre. Mais nous avons à insister ici sur leur distinction, parce que notre étude porte sur les païens, sur ceux qui, par définition, sont hors de l'Église visible. Certes, dès qu'on se demande en quoi consiste cette distinction, jusqu'où elle va, comment on peut sauver un païen tout en maintenant l'impossibilité du salut hors l'Église, les difficultés ne manquent pas, difficultés qui surgissent toujours au point de contact de l'éternel et du tem-

1. *Retract.*, l. I, xiii, 3 : XXXII, 603.
2. Portalié, art. cité, col. 2409-2410.

porel, du spirituel et du matériel, de l'immuable et du changeant, de l'unifiant et du multiple. Les maîtres de la pensée chrétienne y trouvent et y trouveront toujours des sujets inépuisables d'étude ou de discussion. Pour nous, croyons avec saint Augustin à l'unité du plan divin. Croyons, en prolongeant sa pensée, à la possibilité du salut offerte à tout individu, malgré les déficiences dues à la réalisation progressive du salut du genre humain, malgré les difficultés de concevoir comment les exigences de chaque économie particulière s'accordent avec les exigences de l'économie générale. Tout bien fini traîne nécessairement derrière soi une foule d'imperfections et d'inconvénients. Mais la Sagesse de Dieu possède précisément l'art de tout arranger sans heurt, de tout harmoniser, de tirer partout du mal le bien qu'il lui plaît.

Donc, si la foi au Christ est absolument nécessaire au salut d'un individu, si l'appartenance à l'Église visible est elle-même exigée, la manière de faire cet acte de foi ou d'appartenir à l'Église, se plie aux exigences de l'économie générale de la Providence, aux circonstances de temps et de lieu. Aussi le païen n'aurait-il pas à se plaindre, puisque la perfection de l'individu ne consiste pas à avoir une multitude de biens personnels où il se complaît, mais à s'attacher à la volonté de Dieu, à sa loi générale, et à s'y plier selon sa mesure[1]. Si un païen se perd, c'est toujours parce qu'il ne coopère pas à la grâce. D'autre part, s'il se trouve en face de l'Église catholique, et refuse d'y entrer malgré l'appel de Dieu qu'il devine, sa plus lourde faute consiste précisément en ce qu'il ne veut pas se placer dans les conditions normales de membre du Corps mystique, et en ce qu'il se dérobe ainsi aux devoirs que lui impose la loi générale du salut.

Si le païen n'est pas une exception dans l'économie générale de la Providence, l'existence des peuples païens ne l'est pas non plus. Mais toute religion, autre que la

1. Cf. *supra*, note 1, p. 166.

religion chrétienne, est nécessairement fausse et, en tant que fausse religion, nuisible au salut. Tout peuple qui n'embrasse pas la vraie Religion ou qui l'abandonne, compromet le salut du genre humain et met ses citoyens dans des conditions fâcheuses pour se sauver. Pourtant ces peuples, païens ou même impies, ont encore leur rôle dans l'économie du salut. En effet, la Sagesse de Dieu se sert de toutes sortes d'hommes ou de faits pour sauver les élus et constituer la Cité céleste[1]. Tel est aussi le rôle de l'Église catholique. « *Hæc enim Ecclesia catholica, per totum orbem valide lateque diffusa, omnibus errantibus utitur ad provectus suos, et ad eorum correctionem, cum evigilare voluerint. Utitur enim Gentibus ad materiam operationis suæ, hæreticis ad probationem doctrinæ suæ, schismaticis ad documentum stabilitatis suæ, Judæis ad comparationem pulchritudinis suæ*[2]. » Tout sert donc à la divine Providence, puisque c'est elle qui a tout prévu, tout voulu, ou tout permis. Ainsi l'invitation au banquet du Seigneur se fait pressante dans chaque individu, chez tous les peuples, dans tout le genre humain, selon l'opportunité des temps, d'une façon toute mystérieuse[3]. « *Divina enim Providentia pulchre omnia moderante, ita universas generationum series ad Adam usque ad finem sæculi administratur, tanquam unius hominis a pueritia usque ad senectutem temporis sui tractum ætatis gradibus terminantis*[4]. »

Qu'il y ait des peuples païens, c'est donc prévu et permis par la Providence, en vue de préparer l'humanité à recevoir un jour la visite du Christ et à en comprendre le

1. *De Vera Relig.*, VI, 11 : XXXIV, 128 : « Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritualis populi, utitur divina Providentia. »
2. *Ibid.*, n. 10 : col. 127.
3. *De div., Quaesl. 83*, q. LXVIII, 6 : XL, 73 : « Hæc autem vocatio, quæ sive in singulis hominibus, sive in populis, atque in ipso genere humano, per temporum opportunitates operatur : altæ et profundæ ordinationis est. »
4. *Ibid.*, q. LIII, 1 : c. 34.

prix. On pourrait dire que l'existence des peuples païens constitue une longue et pénible gestation des futurs enfants de Dieu, une longue et pénible élaboration de la matière de l'Église visible. L'avènement de l'Empire romain est considéré par les chrétiens comme une disposition providentielle pour favoriser la rapide propagation de l'Évangile. Rien n'est jamais perdu dans les desseins de Dieu. Si les peuples païens arrivent à acquérir ou à conserver d'excellentes qualités morales, c'est que Dieu les ordonne à soi, les réserve pour soi. « *Regebam te mihi, servabam te mihi*[1]. » Pourquoi alors ne pas concéder au moins l'existence de vraies vertus chez quelques hommes d'élite parmi les païens, en vue de l'intérêt général de ces peuples ? Ces hommes auraient le devoir de contribuer au progrès spirituel de l'humanité[2]. Ce serait chose digne de la Providence de Dieu que de perfectionner ainsi la culture morale des peuples païens pour faire d'eux en temps voulu une riche conquête pour l'Église catholique. Donc, face aux païens anciens ou modernes, qui par leurs paroles ou par leur vie, connus ou ignorés des autres, ont travaillé à maintenir, à relever le niveau moral de leur milieu, — sans préjuger en aucune façon du droit strictement divin de sonder le secret des consciences, — nous pouvons et nous devons admirer sincèrement les merveilles accomplies par la Providence et rendre grâces à Dieu. En même temps redoublons notre zèle missionnaire afin de ne pas laisser gâter ces précieuses matières qui doivent servir à édifier l'Église vivante, à embellir l'Église visible. Ne soyons pas comme les Pélagiens qui, les excluant *à priori* de toute influence du Christ, faisaient de ces païens vertueux un argument contre le Christ. A défaut de saint Augustin, ces païens

1. *Sermo XCIX*, VI, 6 : XXXVIII, 598 : « Adulter non fuisti in illa tua vita præterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus : Regebam te mihi, servabam te mihi. »

2. *De Vera Relig.*, XXVIII, 51 : XXXIV, 144 : « Quisquis autem populi terreni temporibus usque ad illuminationem interioris hominis meruit pervenire, genus humanum pro tempore adjuvit, exhibens ei quod ætas illa poscebat, et per prophetiam intimans id quod exhibere opportunum non erat : quales Patriarchæ et Prophetæ... »

eux-mêmes, s'ils ont été de vrais justes, auraient protesté contre une pareille ingratitude ou impiété, et se seraient écriés que, s'il y a des païens vertueux, il n'y a pas de vertus païennes ; car tout païen, vraiment vertueux, vit de la grâce et de la foi du Christ sans le savoir clairement, et se trouve être un vrai chrétien sans en porter le nom.

Conclusion

Nous aurions donc souhaité que saint Augustin eût davantage développé ou systématisé ses vues sur la Providence en faveur des individus comme du genre humain, sur les relations entre ces deux sortes d'économies du salut ; nous aurions souhaité qu'il s'en fût servi dans ses dernières années, notamment au cours de sa controverse avec les Pélagiens. Elles auraient jeté de grandes lumières sur le problème du salut des païens, et par suite sur le problème de leurs vraies vertus. Cela eût sans doute mieux valu que de se cantonner dans la perspective qui identifie le païen avec le véritable infidèle, et que d'émettre des affirmations qui répondaient au besoin polémique du moment mais, compliquant le problème, effarouchaient les lecteurs superficiels. Heureusement, plus il avance en âge, moins le Saint s'appuie sur les spéculations humaines. Sa tâche de docteur de l'Église n'est-elle pas, avant tout, de prêcher la doctrine révélée ? Tandis que les Pélagiens cherchent à rationaliser les mystères chrétiens, Augustin leur oppose toujours, comme l'arme la plus puissante, non pas les subtilités de son intelligence, mais les paroles de l'Écriture, les dogmes de l'Église. Il ne se hâte donc pas d'en tirer des conclusions qui n'étaient pas mûres, et ne s'adonne pas à des recherches dont son époque n'avait pas besoin. L'Église est une pensée vivante dont le travail n'est épuisé ni par un homme ni par quelques siècles. Mieux valait sans doute que saint Augustin laissât aux époques postérieures le soin de creuser ce grand problème en s'aidant des principes que son génie avait posés.

CONCLUSION

Sans méconnaître la valeur propre de nos activités inférieures, saint Augustin envisage notre vie dans sa finalité suprême, dans son unité spirituelle. Aussi n'admet-il comme vraies vertus que nos actes inspirés par l'amour de la fin dernière et produits par la charité de Dieu. Ces vertus sont alors toujours méritoires d'une récompense éternelle. Au contraire, la seule conformité matérielle de nos actes aux préceptes moraux particuliers ne constitue qu'une vertu décevante, et souvent même une vertu mensongère. D'autre part, pour la nature déchue qui est celle de notre humanité, la charité de Dieu, don exclusif du Saint-Esprit, n'est accordée que grâce au Christ, Verbe incarné, Médiateur unique. Tout homme, pour avoir les vraies vertus, doit d'abord avoir la foi au Christ et devenir par là membre du Corps mystique, vivifié par l'Esprit du Chef. — Si nous avons longuement insisté sur ces considérations préalables à la question des vertus des païens, c'est que bien des interprétations boiteuses viennent de ce qu'on n'a pas saisi la véritable pensée du saint Docteur sur la nature des vraies vertus ni sur la condition de leur acquisition. Mais ces considérations nettement établies, les équivoques et les confusions se dissipent.

Lorsque les Pélagiens opposent à saint Augustin les « vertus » des païens, identifiés par eux avec les infidèles proprement dits, celui-ci ne peut que refuser aux infidèles les vraies vertus. Ces affirmations qui paraissent sévères, pour peu qu'on les entende correctement et qu'on les replace dans leur perspective originelle, expriment tout simplement la vérité fondamentale du Christianisme : notre salut ne peut venir que du Christ ; par suite, nos vraies vertus supposent la foi au Christ. Si donc, quelque païen, ignorant cette foi ou la méprisant, possède pourtant quelques appa-

rences de vertu, on est sûr d'avance qu'il ne possède pas de vraies vertus. Tel est l'argument unique de saint Augustin. Quant à la possibilité des vraies vertus chez des païens qui ne seraient pas des infidèles, mais des fidèles qui s'ignorent, la question n'a pas été directement examinée par lui. Or, c'est elle qui nous intéresse et intéresse les penseurs modernes. Car il est bien secondaire, après tout, de savoir si les païens peuvent avoir des « vertus » qui ne servent en rien à leur destinée éternelle !

Les païens peuvent-ils être de vrais fidèles du Christ, tout en restant hors de l'Église visible ? Nous ne trouvons pas chez saint Augustin de réponse explicite touchant les païens contemporains de la prédication évangélique. Pourtant, malgré sa tendance à souligner les méfaits du péché originel, il n'a jamais enseigné que le salut fût refusé à tout païen, ou que la foi au Christ lui fût impossible. Au contraire, son profond sens chrétien et son regard pénétrant nous ont valu de très belles vues sur la place du Christ au centre de l'humanité, sur l'universalité de la religion chrétienne, et sur la grâce et la lumière du Christ, qui enveloppent tous les individus. D'après ces principes, il affirme l'existence de justes chez les peuples païens avant l'Incarnation. De ces mêmes principes encore, il conclut qu'il peut y avoir parmi les païens d'aujourd'hui des justes, et par conséquent, de vraies vertus. En outre, il nous fait voir qu'au-dessus des économies particulières par lesquelles la Providence veille au salut de chaque individu, il y a l'économie générale qui préside au salut de l'humanité tout entière. Rien n'est imprévu : tout s'agence à merveille. Aussi serait-on tenté de dire qu'il *doit* y avoir chez les peuples païens des hommes possédant de vraies vertus, puisque ces peuples païens ont leur rôle propre dans l'élaboration du Christ total.

Le problème des « vertus » des païens d'après saint Augustin, se réduit donc en dernière analyse à deux questions : celle de la justesse de la notion augustinienne des

vraies vertus, et celle de la possibilité du salut en dehors de l'Église visible.

La notion augustinienne des vraies vertus a des attaches platoniciennes. Augustin lui-même le reconnaît. Mais, pour lui, la question du vocabulaire a peut-être moins d'importance que nous ne nous le figurons. N'a-t-il pas concédé à Julien, en fin de compte, le droit d'appeler, s'il y tient, des « vraies vertus », des « œuvres bonnes et accomplies sans aucun péché », ces actes d'apparence louable dont il prétendait tirer argument ? « *Omnia proinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes veræ, videantur opera bona et sine ullo facta peccato*[1] *!* » Ce que le Saint tient absolument à défendre, « *dum tamen illud velis nolis obtineam*[2] », ce n'est pas le mot ou la formule ; c'est la vérité fondamentale du Christianisme, à savoir que tout acte pleinement bon et par suite salutaire ne peut être accompli par les seules forces de l'homme, sans cette charité qui nous vient de Dieu par le Christ dans le Saint-Esprit : « *Amor autem Dei quo pervenitur ad Deum non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto*[3]. » Tout salut s'opère par la grâce du Christ : tel est le dogme par lequel le Concile de Trente, à la suite de tant d'autres, ouvre la série de ses canons sur la justification[4]. Libre donc à nous d'adoucir le langage de saint Augustin, d'en prendre un autre, ou même de définir le mot « vertu » autrement que lui. Mais la vérité que défend si vigoureusement saint Augustin, aucun chrétien ne saurait la lui contester.

Quant à la deuxième question, — possibilité du salut hors de l'Église visible, — Augustin n'a pas eu l'occasion de l'examiner à fond pour ce qui regarde les païens du temps de la prédication évangélique, comme il avait fait pour le cas des justes anciens. Il suppose d'ailleurs plu-

1. *Contra Jul.*, l. IV, III, 33 : XLIV, 755.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, col. 756.
4. Voir Denziger, *Enchiridion*, n. 811.

tôt qu'il n'affirme l'identification de tout païen avec l'infidèle proprement dit. Nous ne croyons donc pas nous tromper en concluant de ses principes généraux à la possibilité, à la convenance même, du salut et des vraies vertus chez certains païens. Possibilité qu'affirme dans ces derniers siècles, non seulement la théologie catholique, mais même le Magistère de l'Église, d'une façon de plus en plus nette. On sait que les erreurs jansénistes ont été bien des fois condamnées. Il nous suffit de rappeler les graves paroles de Pie IX. Tout en réprouvant l'indifférentisme en matière de religion, le Pape ne craignait pas de déclarer : que des païens, gardant une vie honnête et droite, peuvent encore arriver à la vie éternelle[1].

A l'école de saint Augustin et sous le guide du Magistère de l'Église, nous reconnaissons donc qu'un païen même peut encore se sauver, et que toute vraie vertu, pour le païen, comme pour le chrétien, doit être ordonnée par la grâce de Dieu, fin dernière et souverain Bien de l'homme. Les difficultés sont plutôt dans la manière d'expliquer chez un païen la présence secrète de cette foi au Christ, — dont il n'a pas reçu la connaissance ni les secours d'une façon normale dans l'Église visible ; et aussi d'expliquer cette ordination de tous ses actes pleinement humains, à Dieu, — qu'il cherche à tâtons et auquel il tend à travers les multiples blessures de l'humanité pécheresse. Déjà il est fort difficile d'expliquer ce qu'est, chez un chrétien, la connaissance de Dieu, l'amour de Dieu, la poursuite de Dieu dans toutes nos activités, d'une part, et, de l'autre, le mystère de la grâce du Christ, la nature de la foi au Christ, le rôle de l'Église visible dans le salut. Tout cela s'explique avec encore beaucoup plus de difficulté, d'obscurité, d'incertitude, dans le cas du païen qui conserve la foi implicite au Christ sous l'écorce d'erreurs religieuses explicites et

1. Voir DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1677. — Cf. ce texte cité en français par le R. P. Lebreton dans sa Préface, p. VII.

graves[1]. La théologie a progressé, elle aura toujours à le faire : tellement la réalité spirituelle est riche, profonde, mystérieuse, divine. Mais nos docteurs et nos saints, qui l'ont intimement vécue, et contemplée sous la lumière du Saint-Esprit, nous livrent des enseignements toujours très précieux qui prennent toute leur valeur quand on les dégage des préoccupations de leur époque ou des particularités de leur culture. C'est donc bien aux théologiens modernes, vivant à une époque de large compréhension de la pensée chrétienne et d'admirable expansion missionnaire de l'Église, de creuser ce difficile problème des vraies vertus des païens, à l'aide des grands principes que nous a laissés saint Augustin.

C'est pourquoi l'esprit janséniste, qui ne cherche dans les formules de saint Augustin que ce qui peut servir à condamner les païens, n'est pas seulement réprouvé par l'Église, mais n'a rien de commun avec l'esprit authentique de saint Augustin. Sans doute, le christianisme que celui-ci présente et la morale qu'il exige nous paraissent, à nous, faibles êtres humains et chrétiens à demi logiques, trop intransigeants. Mais, sans parler des païens, chez les membres mêmes de l'Église, croirait-on que tout ce qui

1. Citons pour illustrer ce point extrêmement délicat, quelques excellentes lignes de M. Capéran. « *En soi,* les superstitions de l'idolâtrie ne pourraient que lui (à l'inspiration intérieure) susciter des obstacles. Mais heureusement les âmes peuvent être supérieures au culte religieux qui les tient prisonnières, et, si elles veulent s'écouter au fond d'elles-mêmes, elles entendent Dieu... La croyance personnelle de l'individu peut donc résister aux fables mythologiques et se préserver suffisamment pure ; sa vie intérieure peut être beaucoup plus haute que les manifestations culturelles, établies par les coutumes de la nation ou de la tribu, ne le laisseraient soupçonner. » Un peu plus loin : « Avec l'aide de la grâce, le milieu religieux défavorable où se trouve implanté celui qui ignore la révélation, exerce une influence *accidentellement* bienfaisante... Ses croyances ont beau être fausses et dégradantes, ses superstitions ont beau ravaler la Dignité suprême, il reste, du moins, cette persuasion vraie que la Divinité s'est mise en contact et demeure en relations personnelles avec les hommes. » *Le Problème du salut des Infidèles, Essai Théologique,* pp. 121-123.

revêt une apparence vertueuse, soit toujours vraie vertu ? La nature humaine, si elle est assez courageuse pour travailler à ses intérêts propres, souvent se reconnait, hélas ! bien lâche quand il s'agit de tout faire pour l'amour sincère de Dieu. Et les tristes conséquences des péchés multiples remplissent la société actuelle aussi bien que l'histoire du genre humain. Trop souvent, notre pauvre humanité est accablée, écrasée sous le poids des misères physiques et morales. Ne soyons donc pas sottement optimistes ni pour nos propres vertus ni pour le salut de notre prochain. C'est là aussi une précieuse leçon que nous inspire l'attitude réservée de saint Augustin. Si donc, — tout en travaillant à étendre le règne du Christ par le moyen de l'Église visible et à faire couler sur les brebis égarées la grâce des sacrements, — nous osons espérer la présence de vraies vertus chez les païens, c'est que, nous le savons, Dieu veut glorifier son Fils, que la Bonté divine est infinie et la Providence merveilleuse ; c'est que l'humanité tout entière, perdue en Adam, est réparée dans le Christ ; c'est que la grâce surabonde et se répand mystérieusement à travers l'Église visible, de l'Humanité sainte jusqu'au moindre d'entre les hommes. Ainsi notre confiance pour nos frères païens comme pour nous-mêmes réside dans celui qui nous dit : « *Confidite, ego vici mundum* » (Jo., XVI, 33). Ou pour employer les paroles mêmes de saint Augustin : « *Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere jubemini, non in vobis... An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo ; non autem desperaret, si eam in se ipso superbissimus et infelicissimus poneret*[1] *?* »

---

1. *De Dono Persev.*, XXII, 62 : XLV, 1030-1031.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE SECOND

Les fausses vertus, ou positivément mensongères, ou simplement décevantes

CHAPITRE TROISIÈME

Le Christ et les vraies vertus, nécessité de la foi au Christ

CHAPITRE QUATRIÈME

Jugements de saint Augustin sur les « vertus » des païens qu'il identifie avec les véritables infidèles

Conclusion

CHAPITRE CINQUIÈME

Possibilité de vraies vertus chez les païens d'après les principes généraux de saint Augustin

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE XX JANVIER
MCMXXXVIII, PAR L'IMPRIMERIE DE
L'EST, A BESANÇON, POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS, A PARIS

ÉTUDES DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

(volumes in-8° cavalier)

NOVATIEN, par Adhémar d'ALÈS, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris, (VI-172 pp.), **20 fr.**

LA DOCTRINE DU MARIAGE SELON SAINT AUGUSTIN, par Bernard ALVES PEREIRA, O. F. M. docteur en Théologie (250 p.), **30 fr.**

LE PLUS ANCIEN TRAITÉ DE L'ÉGLISE; Jacques de VITERBE : **De Regimine Christiano (1303-1320).** Étude des sources et édition critique par H. X. ARQUILLIÈRE, professeur à l'Institut catholique de Paris (314 pp.), **50 fr.**

DIDYME L'AVEUGLE, par le chanoine Gustave BARDY, docteur en Théologie, (IX-274 pp.), **20 fr.**

Du même auteur :

RECHERCHES SUR SAINT LUCIEN D'ANTIOCHE ET SON ÉCOLE, (VIII-380 p.), **60 fr.**

CHRISTIANISME ET NEO-PLATONISME DANS LA FORMATION DE SAINT AUGUSTIN, par Charles BOYER, S. J., docteur ès lettres, professeur à l'Université Grégorienne, Rome, (233 p.), **30 fr.**

Couronné par l'Académie française

LA JEUNESSE D'ORIGÈNE. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle, par René CADIOU, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université, docteur ès lettres, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris, (424 p.), **38 fr.**

SAINT BONAVENTURE, le Docteur Franciscain. L'Idéal de saint François et l'œuvre de saint Bonaventure à l'égard de la Science, par Léonard DE CARVALHO E CASTRO, O. F. M., docteur en Théologie. (242 p.), **20 fr.**

SAINT AUGUSTIN ÉXÉGÈTE DU QUATRIÈME ÉVANGILE, par Marie COMEAU, docteur ès lettres, ancienne élève de l'École pratique des Hautes Études. (IX-420 p.), **40 fr.**

LE GNOSTIQUE DE SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE. Opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction, par Paul DUDON, S. J., (300 p.), **40 fr.**

Du même auteur :

Le Quiétiste Espagnol MICHEL MOLINOS (1620-1626), (XXI-313 p.), 30 fr.

Un maître de sainte Thérèse : LE PÈRE FRANÇOIS D'OSUNA, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle, par le P. FIDÈLE DE ROS, des Frères Mineurs capucins, docteur en Théologie, (XX-704 p.), **70 fr.**

Hellénisme et Christianisme. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE ET SON TEMPS, par E. FLEURY, docteur ès lettres, professeur aux Facultés Catholiques de l'Ouest, (XII-383 p.), **54 fr.**

Couronné par l'Académie Française

DURAND DE TROARN ET LES ORIGINES DE L'HÉRÉSIE BÉRENGARIENNE, par l'abbé Raoul HEURTEVENT, (XIII-312 pp.), **15 fr.**

LA DOCTRINE ASCÉTIQUE DE SAINT BASILE DE CÉSARÉE, par Pierre HUMBERTCLAUDE, Marianiste, docteur en Théologie, (XIV-341 p.), **32 fr.**

BELLARMIN ET LA BIBLE SIXTO-CLÉMENTINE. Etude et documents inédits par Xavier-Marie LE BACHELET, S. J., (XV-210 p.), **18 fr.**

SAINT JEAN CHRYSOSTOME, Maître de la perfection chrétienne, par Louis MEYER, Marianiste, docteur en Théologie (428 p.), **32 fr.**

LA DOCTRINE ASCÉTIQUE DES PREMIERS ÉGYPTIENS DU QUATRIÈME SIECLE, par P. RESCH, Marianiste, docteur en Théologie, (325 p.), **32 fr.**

Le dernier Père de l'Église SAINT ISIDORE DE SÉVILLE. Son rôle dans l'Histoire du Droit Canonique, par Dom Paul SÉJOURNÉ, élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études Historiques, (588 p.), **50 fr.**

A toute commande, ajouter, pour le port et l'emballage : 10% *(France et Colonies)*; 15% *(Étranger)*

IMPRIMÉ EN FRANCE